

# Die Oden Salomos

## Einleitungsfragen und Forschungsgeschichte

von Michael Lattke

(School of History, Philosophy, Religion, & Classics, The University of Queensland, Brisbane QLD 4072, Australia)

Nach der bis heute unüberholten Einleitung von Harris/Mingana<sup>1</sup> sind die Einleitungsfragen zu den Oden Salomos nicht mehr umfassend zur Darstellung gebracht worden. Da die Erforschung dieser rätselhaften Texte seit ihrer Entdeckung vor gut 200 Jahren zu einer eigenen kleinen Bibliothek geführt hat, möchte ich die knappe Behandlung der Einleitungsprobleme mit einem ebenso knappen Rückblick auf die Forschungsgeschichte verbinden und damit meine langjährigen Forschungen zusammenfassen. Einige Überschneidungen lassen sich dabei nicht vermeiden.

### *I. Bezeugung, Handschriften und Zitate der Oden Salomos*

In zwei Kanonsverzeichnissen<sup>2</sup>, der Stichometrie des Patriarchen Nicephorus (Mitte 9. Jh. n. Chr.)<sup>3</sup> und der Synopsis des Ps.-Athanasius (6./7. Jh. n. Chr.)<sup>4</sup>, werden die Psalmen und Oden Salomos offenbar wie eine einzige Schrift behandelt, in der die Oden auf die Psalmen folgten (PsSal+OdSal).

Nicephorus war von 806 bis 815 Patriarch von Konstantinopel. Er starb im Jahre 828. Die um 850 verfasste Chronographie, in deren Anhang das stichometrische Verzeichnis steht, wurde ihm sehr wahrscheinlich fälschlich zugeschrieben. In dieser Stichometrie stehen zwischen den θεῖαι γραφαὶ ἐκκλησιαζόμεναι καὶ κεκανονισμέναι (»kirchlich anerkannten und kanonisierten göttlichen Schriften«) des Alten und Neuen Testaments<sup>5</sup> und den

<sup>1</sup> R. Harris / A. Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, 2 Bde., Manchester u.a. 1916/20 (II, 1–205).

<sup>2</sup> Vgl. M. Lattke, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. III. Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799–1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von M. Franzmann: *A Study of the Odes of Solomon with Reference to the French Scholarship 1909–1980* (OBO 25/3), Freiburg Schw. / Göttingen 1986, 2–4.

<sup>3</sup> Vgl. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. II. Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. Erste Hälfte, Erlangen/Leipzig 1890 (Nachdr. Hildesheim/New York 1975), 297–301.

<sup>4</sup> Vgl. Zahn, *Geschichte* (s. Anm. 3), 302–318.

<sup>5</sup> AT: Gen, Ex, Lev, Num, Dtn, Jos, Ri + Ruth, 1–4Regn, 1–2Chr, 1–2Esr, Ps, Prov, Koh, Hld, Hiob, Jes, Jer, 1Bar, Ez, Dan, Dodekapropheten.

ἀπόκρυφα (»Apokryphen«) beider Testamente<sup>6</sup> diejenigen Schriften, ὅσαι ἀντιλέγονται καὶ οὐκ ἐκκλησιάζονται τῆς παλαιᾶς (»diejenigen des Alten [Testaments], denen widersprochen wird und die nicht kirchlich anerkannt werden«):

1. Μακκαβαϊκὰ γ' (1–2Makk und 3Makk [?])
2. Σοφία Σολομώντος (Sap)
3. Σοφία Ἰησοῦ Σιράχ (Sir)
4. Ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ Σολομώντος (PsSal und OdSal)
5. Ἑσθήρ (Esth)
6. Ἰουδίθ (Jdt)
7. Σωσάννα (Sus)
8. Τωβήτ ὁ καὶ Τωβίας (Tob).

Darauf folgen solche Schriften, ὅσαι τῆς νέας ἀντιλέγονται (»diejenigen des Neuen [Testaments], denen widersprochen wird«):

1. Ἀποκάλυψις Ἰωάννου (Offb)
2. Ἀποκάλυψις Πέτρου (ApkPetr)
3. Βαρνάβα ἐπιστολή (Barn)
4. Εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους (EvHebr).

Auch die sogenannte Synopsis des Athanasius, die von einem unbekannten Compiler stammt, wird von Zahn sehr kritisch unter die Lupe genommen. In diesem unechten Verzeichnis, das abhängig ist von früheren Verzeichnissen, vom 39. Festbrief des Athanasius und von Epiphanius, werden die Abteilungen der ἀντιλεγόμενα und ἀπόκρυφα durcheinandergebracht. Vor dem 6. Jh. ist die Compilation nicht entstanden, vielleicht eher später. Der entscheidende Abschnitt lautet leicht korrigiert und verkürzt folgendermaßen:

Τὰ μὲν οὖν ἀντιλεγόμενα τῆς παλαιᾶς ... ἔστι σοφία Σολομώντος καὶ σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ καὶ Ἑσθήρ καὶ Ἰουδίθ καὶ Τοβίτ. σὺν ἐκείνοις δὲ καὶ ταῦτα ἡρίσμηνται· Μακκαβαϊκὰ βιβλία δ' πολεμικά, Ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ Σολομώντος, Σωσάννα.

Die Antilegomena des Alten [Testaments] ... sind: Sap, Sir, Esth, Jdt, Tob. Diesen werden folgende hinzugezählt: 1–2Makk und 3–4Makk, PsSal und OdSal, Sus.

Bis auf ein Makkabäerbuch (wahrscheinlich 4Makk) handelt es sich um dieselben Antilegomena wie in der dem Patriarchen Nicephorus zugeschriebenen Stichometrie. Die Reihenfolge (und damit die Wertung) ist aber etwas verschieden. Die Psalmen und Oden Salomos stehen hier nicht an 4. Stelle, sondern noch an 7. Stelle. Unter dem Aspekt der Sammlung sind hier drei weitere Zeugen anzuschließen, die später noch einmal aufgenommen werden.

NT: Mt, Mk, Lk, Joh, Apg, 14 Paulusbrieфе (Röm–Hebr), 7 Katholische Briefe (Jak, 1–2Petr, 1–3Joh, Jud).

<sup>6</sup> Zu den Apokryphen des AT gehören u. a. hebrHen, TestXII, OrMos, TestMos, AssMos, ApkAbr, ApkEl und Bar. Die Apokryphen des NT sind nach der Stichometrie folgende: ActPaul, ActPetr, ActJoh, ActThom, EvThom, Did, 1–2 Clem, Ignatius-Briefe, Polykarp (Phil), Herm.

Auch in dem koptisch-gnostischen Codex Askew (4./5. Jh. n. Chr.)<sup>7</sup> wird indirekt eine Sammlung bezeugt, in der die Oden Salomos auf die Psalmen Salomos folgten (PsSal+OdSal). Diese Tatsache wird dadurch erhärtet, dass der zitierte Text aus Ode 19 nicht identisch ist mit dem von beiden syrischen Handschriften bezeugten Text von Ode 19. Daraus ist zu schließen, dass es sich bei Ode 19 hier um die erste der auf 18 Psalmen Salomos folgenden Oden Salomos handelt. Vielleicht trug diese Sammlung von 18 Psalmen und 42 (?) Oden sogar den Titel »Oden Salomos«.<sup>8</sup> Ob es eine koptische Version dieser Sammlung gab, wird später zu diskutieren sein. Hier kommt es nur darauf an, dass die einzige Handschrift der Pistis Sophia sowohl den Titel »Ode« als auch den pseudonymen Verfasser Salomo bezeugt.

Aus dem lateinischen Zitat von Ode 19,6–7 bei Lactantius (Anfang 4. Jh. n. Chr.)<sup>9</sup> lässt sich nur schließen, dass am Anfang des 4. Jh. eine Sammlung von durchnummerierten Oden Salomos existierte. Ob es eine lateinische Version gab, lässt sich nicht entscheiden. Falls diese Sammlung die PsSal unter einer einzigen Überschrift einschloss, folgten die 18 Psalmen wie in den syrischen Handschriften (s.u.) auf die 42 Oden (OdSal[+PsSal?]). Wichtiger als diese Spekulation ist die Tatsache, dass dem Kirchenvater auf keinen Fall eine Sammlung vorlag, die in Reihenfolge und Zählung mit der in Pistis Sophia zitierten und von den Kanonsverzeichnissen bezeugten Sammlung übereinstimmte. Lactantius hat die sieben Bücher der *Divinae institutiones* im Zeitraum von 304 bis 311 verfasst und nach 313 eine »Epitome« zu diesem Hauptwerk geschrieben. Das Zitat aus Ode 19 leitet Lactantius mit folgenden Worten ein: »Solomon in ode undeuicesima ita dicit«; in der »Epitome« sagt er: »apud Solomonem ita scriptum est«. An der (prophetisch-inspirierten) Autorschaft zweifelt er ebensowenig wie daran, dass die OdSal Teil seines alttestamentlichen Kanons sind.

Der griechische Papyrus Bodmer XI (3. Jh. n. Chr.)<sup>10</sup> enthält nur den Text von Ode 11 (s.u.). Der frühe »Sammelcodex«<sup>11</sup>, aus dem er bei seiner Edition herausgenommen wurde, bezeugt eine einzigartige Zusammenstellung alttestamentlicher Psalmen, neutestamentlicher Briefe, neutestamentlicher Apokryphen und patristischer Schriften zu einem kleinen Buch im 4. Jh., wo-

<sup>7</sup> Vgl. M. Lattke, Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung, Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung, Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia (OBO 25/1), Freiburg Schw. / Göttingen 1979, 24–31.

<sup>8</sup> Vgl. M. Lattke, Titel, Überschriften und Unterschriften der sogenannten Oden und Psalmen Salomos, in: *For the Children, Perfect Instruction*. FS Hans-Martin Schenke, Leiden/Boston 2002, 439–447.

<sup>9</sup> Vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 5–6.

<sup>10</sup> Vgl. Lattke, Oden Salomos I (s. Anm. 7), 1–23.

<sup>11</sup> Vgl. B. Aland, Welche Rolle spielen Textkritik und Textgeschichte für das Verständnis des Neuen Testaments? Frühe Leserperspektiven, NTS 52 (2006) 303–318, bes. 305–310.

bei unser Papyrus paläographisch zu denjenigen Teilen gehört, die wohl schon aus dem 3. Jh. stammen. Durch die Überschrift wird sichergestellt, dass der Text von Ode 11 aus einer Sammlung kopiert wurde, die den Titel »Oden Salomos« trug. Weiteres lässt sich über diese Sammlung, ihr Alter und ihren Inhalt nicht sagen. Die Möglichkeit, dass diese Sammlung auch die PsSal enthielt (OdSal+PsSal oder PsSal+OdSal), darf man allerdings nicht ausschließen.

Unter dem Aspekt der direkten Textbezeugung kommen wir nun zu den Handschriften und Zitaten der OdSal und beginnen mit dem soeben genannten Papyrus Bodmer XI (Ode 11).<sup>12</sup> Der älteste Textzeuge der OdSal ist der im Vergleich mit den syrischen Handschriften (s. u.) leicht erweiterte griechische Text von Ode 11. Wenn der in der Bibliotheca Bodmeriana aufbewahrte Papyrus selbst wahrscheinlich schon aus dem 3. Jh. stammt, ist seine Vorlage natürlich noch älter. Repräsentiert diese direkte Vorlage nicht gleichzeitig **G\***, was ziemlich wahrscheinlich ist, so muss man für das frühe 3. oder späte 2. Jh. n. Chr. mindestens einen weiteren griechischen Vorläufer annehmen.<sup>13</sup> Falls das griechische Sondergut aus **G\*** stammt und nicht erst im Laufe der griechischen Textgeschichte hinzugedichtet wurde, bliebe immer noch die Frage offen, ob **G\*** eine Übersetzung von **S\*** ist oder umgekehrt. Hatte das Sondergut sein Äquivalent in **S\*** (ob als Urtext oder als Übersetzung), müsste es irgendwann im Laufe der syrischen Textgeschichte gestrichen worden sein. Doch wollen wir der Frage nach der Ursprache hier nicht vorgreifen.

Die nur im Pergamentkodex Askew (A; London, British Museum, MS. Add. 5114) erhaltene koptisch-gnostische Schrift Pistis Sophia ist eine Übersetzung aus dem Griechischen, stammt aus der 2. Hälfte des 3. Jh. und enthält den mehr oder weniger vollständigen (koptischen) Text von fünf Oden (1,1–5; 5,1–11; 6,8–18; 22,1–12; 25,1–12), der an einigen Stellen noch den griechischen Wortlaut widerspiegelt. Darum ist anzunehmen, dass sowohl die koptischen Oden-Zitate<sup>14</sup> als auch die sonstigen Schrift-Zitate bei der Abfassung aus griechischen Quellen übernommen wurden. Die Frage, ob es eine koptische Version der OdSal je gegeben hat, ist von geringer Bedeutung. Gab es sie nicht, wurden die griechischen Oden-Zitate ad hoc aus dem Griechischen ins Koptische übersetzt und gleichzeitig gnostisch interpretiert.<sup>15</sup> Insofern bietet die Pistis Sophia so etwas wie die erste Kommentierung einiger Oden. Die moderne Kommentierung begann erst 1812 mit Münter und war bis zum Jahre 1909 auf den koptischen Text von fünf Oden beschränkt. Wegen der alten Bezeugung war schon vor der Entdeckung der syrischen Handschriften die Bearbeitung der Oden verknüpft mit den völlig verschiedenen PsSal (s. u. zur Forschungsgeschichte).

<sup>12</sup> Vgl. Lattke, Oden Salomos I (s. Anm. 7), 10–23.

<sup>13</sup> Die mit asteriscus (\*) gekennzeichneten Versionen **G** und **S** stellen den jeweiligen »Ausgangstext der Überlieferung« dar; vgl. Aland, Textkritik (s. Anm. 11), 304.

<sup>14</sup> Vgl. Lattke, Oden Salomos I (s. Anm. 7), 24–31.

<sup>15</sup> Vgl. Lattke, Oden Salomos I (s. Anm. 7), 207–225.

Wahrscheinlich hat Lactantius den griechischen Text seines doppelt erscheinenden Oden-Zitats selbst ins Lateinische übersetzt (Ode 19,6–7)<sup>16</sup>. Es gab also um oder sogar vor 300 n. Chr. eine durchgezählte griechische Sammlung von Oden Salomos (s. o.). Das Thema von Div. inst. 4,12 ist nicht die Mariologie, sondern die Christologie. Die Schriftzitate<sup>17</sup> sollen zeigen, dass der »salvator Jesus Christus bis adveniat in terram, semel ut unum deum gentibus nuntiet, deinde rursus ut regnet.« Als »firmum testimonium« für den ersten Advent des Emmanuel (= »nobiscum deus«) oder des »filius hominis« dienen Aussagen von Propheten, die vor vielen Jahrhunderten gemacht wurden. Zu diesen Propheten wird auch Salomo gerechnet.

Die beiden erhaltenen syrischen Handschriften sind in doppelter Hinsicht mehr oder weniger unvollständig. In keiner von beiden erscheint der volle Text der OdSal. Und in keiner von beiden findet sich der volle Text der PsSal. Denn bei beiden handelt es sich ja um Handschriften, in denen im Unterschied zur griechischen Überlieferung der PsSal sowohl die Oden Salomos als auch die Psalmen Salomos hintereinander stehen. Beide syrischen Handschriften enthielten also jeweils 60 Dichtungen.<sup>18</sup> Im Gegensatz zur alten Bezeugung durch die Kanonsverzeichnisse (s. o.) und Codex Askew (s. o.) folgen auf die Oden die Psalmen Salomos (OdSal+PsSal), und zwar dergestalt durchgezählt, dass PsSal 1 jeweils als Nr. 43 bezeichnet wird. In Codex H werden darüberhinaus die meisten der erhaltenen Stücke dieser Sammlung mit demselben Titel versehen, nämlich ܡܝܪܬܐ (zmirtā).<sup>19</sup> In dem durch N und H (s. u.) repräsentierten Zweig der syrischen Überlieferung lautete der Titel der ganzen ps.-salomonischen Sammlung von 42 OdSal und 18 PsSal mit größter Wahrscheinlichkeit folgendermaßen: ܡܝܪܬܐ ܕܥܠܡܐ (zmīrā dā-šlēmōn), also »Oden Salomos«. Für die unmittelbaren Vorlagen von N und H ist dasselbe anzunehmen. Ob dieselbe Annahme für die in H benutzte Handschrift (s. u.) sowie für die mit ܡܙܡܘܪܐ (māzmōrā) = »Psalm« überschriebenen zwei weiteren syrischen Zeugen der PsSal (s. u.) zu machen ist, steht auf einem anderen Blatt.

In Codex Nitriensis (N; 9./10. Jh. n. Chr.)<sup>20</sup>, einem Pergamentkodex aus der Nitrischen Wüste (London, British Museum, MS. Add. 14538) beginnt der Oden-Text erst mitten in Ode 17,7 und geht bis zum Ende von Ode 42 (149<sup>r</sup>, 149<sup>v</sup>, 150<sup>r</sup>, 150<sup>v</sup>, 151<sup>r</sup>). Direkt im Anschluss daran (von 151<sup>v</sup> an und auch nur mit Ordinalzahl bezeichnet) folgt von gleicher Hand der Text von PsSal 1

<sup>16</sup> Vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 5–6.

<sup>17</sup> Außer den Versen aus Ode 19 und Jes 7,14 handelt es sich bei diesen Schriftziten um Ps 84,12; 109,1; Jes 9,6; 45,1–3; 45,8; 63,10–11; Dan 7,13–14; 1Tim 6,15.

<sup>18</sup> Zur Bedeutung der Zahl »60« in der Kanongeschichte vgl. Zahn, Geschichte (s. Anm. 3), 292–293.

<sup>19</sup> Die Übersetzung von ܡܝܪܬܐ (zmirtā) durch »Ode« ist ebenso konventionell wie die Übersetzung von ܡܙܡܘܪܐ (māzmōrā) durch »Psalm«.

<sup>20</sup> Vgl. Lattke, Oden Salomos I (s. Anm. 7), 32–51.





delt haben, während sich für die Vorlage des anderen Fragments (Woodbrooke, Selly Oak Colleges Library, Mingana Syr. MS 331, fol. 13<sup>a-b</sup>) eine solche Aussage nicht mit Sicherheit machen lässt. Die beiden Serta-Handschriften stammen erst aus dem 14. (Cambridge) bzw. 16. Jh. (Woodbrooke).

## II. Anonyme Verfasserschaft und das Pseudonym »Salomo«

Ob die OdSal von einer einzigen Person gedichtet wurden, wissen wir nicht. Die seit 1914<sup>31</sup> fast allgemein angenommene Einheitlichkeit spricht zumindest dafür, dass die Gedichte in ein und derselben religiösen Gruppe ihren Ursprung haben. Ihren Titel »Oden« erhielten sie vielleicht erst als Sammlung, vielleicht sogar erst zur Unterscheidung in einer Sammlung von ps.-salomonischen Psalmen und Oden.<sup>32</sup> Es ist kaum wahrscheinlich, dass sie direkt unter dem Pseudonym »Salomo« geschrieben wurden. Die Annahme, dass ihr Autor Bardesanes<sup>33</sup> oder der Johannesjünger Apollos<sup>34</sup> war, ist genauso spekulativ wie die Annahme eines zum Christentum konvertierten Qumran-Juden<sup>35</sup> als Autor. So müssen wir sagen, dass der oder die Verfasser wohl für immer anonym bleiben werden. Die alte Bezeugung sowie die Handschriften und Zitate der OdSal schreiben sie demselben Pseudonym »Salomo«<sup>36</sup> zu, das auch zuständig gewesen sein soll für die sogenannten PsSal.<sup>37</sup>

Der pseudepigraphische Name Salomo war der Hauptgrund, wenn nicht sogar der einzige Grund dafür, dass die OdSal nicht als ἀντιλεγόμενα oder

<sup>31</sup> Vgl. G. Kittel, *Die Oden Salomos – überarbeitet oder einheitlich?* (BWAT 16), Leipzig 1914.

<sup>32</sup> Ob es jemals eine Sammlung gab, die nur die OdSal (ohne die PsSal) enthielt, wissen wir gar nicht.

<sup>33</sup> Vgl. W.R. Newbold, *Bardaisan and the Odes of Solomon*, JBL 30 (1911) 161–204; M. Sprengling, *Bardesanes and the Odes of Solomon*, AJT 15 (1911) 459–461.

<sup>34</sup> Vgl. P. Smith, *The Disciples of John and the Odes of Solomon*, *The Monist: A quarterly magazine devoted to the Philosophy of Science* 25 (1915) 161–199.

<sup>35</sup> Vgl. J. Carmignac, *Un Qumrânien converti au Christianisme: l'auteur des Odes de Salomon*, in: *Qumran-Probleme: Vorträge des Leipziger Symposions über Qumran-Probleme vom 9. bis 14. Oktober 1961* (SSA 42), hg. v. H. Bardtke, Berlin 1963, 75–108.

<sup>36</sup> Vgl. M. Franzmann, *The Odes of Solomon: An Analysis of the Poetical Structure and Form* (NTOA 20), Freiburg Schw. / Göttingen 1991, 5–7; dies., *A Study of the Odes of Solomon with Reference to the French Scholarship 1909–1980*, in: Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 371–425 und passim, bes. 404–405; M. Lattke, *Dating the Odes of Solomon*, *Antichthon* 27 (1993) 45–59, bes. 48–49 = ders., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. IV. [Ausgewählte Studien und Vorträge]*, Freiburg Schw. / Göttingen 1998, 118–119. Der Untertitel dieses Bandes wurde beim Druck leider übersehen.

<sup>37</sup> Zu den PsSal vgl. M. Lattke, *Art. Psalms of Solomon*, DNTB (2000) 853–857; ders., *Art. Salomoschriften I–III: Weisheit Salomos, Psalmen Salomos, Oden Salomos*, RGG<sup>4</sup> 7 (2004) 805–809.

ἀπόκρυφα des Neuen Testaments eingestuft wurden. Der Titel »Ode(n) Salomos« ist in der Tat sehr alt. Beide Wörter, »Ode« und »Salomo«, werden schon erwähnt bei Lactantius (s. o.), für den sie offenbar Teil seines Alten Testaments waren. Und die Überschrift von Ode 11 im griechischen Papyrus Bodmer XI (s. o.), der ältesten Handschrift und damit dem ältesten (direkten) Zeugen, ist ὁδὴ Σολομῶντος (»Ode Salomos«). Warum wurden diese Gedichte überhaupt »Oden« genannt, und zwar entweder schon bei ihrer Entstehung oder bald danach? Man hätte sie ja ebenso gut »Psalmen« nennen können wie die pseudepigraphischen PsSal. Falls dieser Titel schon als vergeben betrachtet wurde, hätte man sie auch »Hymnen« nennen können (vgl. Kol 3,16 und Eph 5,19). Und warum wurden sie dem Dichter-König Salomo<sup>38</sup> zugeschrieben, und zwar spätestens schon am Ende des 2. Jh., d. h. zu einem Zeitpunkt, zu dem die Vorlage von Papyrus Bodmer XI existiert haben muss? Es scheint zu einfach zu sein, nur auf die Aussage von 3Regn 5,12 (vgl. 1Kön 5,12 in der hebräischen Bibel) zu verweisen, obwohl die Verszeilenzahl (κῶλα) der OdSal sehr nahe bei 1005 liegt (nicht bei 5000, wie in der Septuaginta): καὶ ἐλάλησεν Σαλωμων τρισχιλίας παραβολάς (vgl. 3000 מְשָׁלִים) καὶ ἦσαν ὁδὰι αὐτοῦ πεντακισχίλια (vgl. 1005 שִׁירִים) (»Und Salomo gab von sich 3000 Gleichnisse, und seine Oden/Lieder beliefen sich auf 5000«). So sind denn auch thematische Gründe vorgebracht worden, um die Wahl des Pseudonyms zu erklären: »Recent discussion focusses on the Wisdom of Solomon (Drijvers 1987), 1 Chr 22:9–10 and 2 Sam 12:25 (Franzmann 1985; 1987, 324–6).«<sup>39</sup> Vor einigen Jahren habe ich in dieser Zeitschrift die folgende Frage gestellt: »Wie alt ist die Allegorie, dass Christus (Messias) der wahre Salomo sei?«<sup>40</sup> Diese Allegorie kommt nämlich vor in den Expositiones in Psalmos des Athanasius (4. Jh. n. Chr.): οὗτος γάρ ἐστιν ἀληθὴς Σαλομῶν ὁ εἰρηναῖος (»Denn dieser [scil. Christus] ist wahrer Salomon, der Mann des Friedens« [PG 27, 324A]). Sollte diese allegorische Gleichsetzung so alt sein wie der Titel der OdSal, dann könnte der Grund für die Wahl dieses Pseudonyms ein christologischer sein. Das heißt, die Oden Salomos wären dann eigentlich »Oden Christi« oder »Oden des Messias«. Denn dieser Name/Titel (syrisch: ܡܫܠܡܐ [mšihā]) erscheint siebenmal in den OdSal, während der Name »Je-

<sup>38</sup> Salomo gilt als Autor von folgenden (und anderen) Texten: Ps 72 (LXX Ps 71) und 127 (LXX Ps 126), Prov, Koh, Hld, Sap, PsSal und OdSal. Im antiken Judentum wurde Salomo nicht nur gelobt, sondern auch scharf kritisiert, vgl. M. Lattke, Art. Salomo II. Antikes Judentum, RGG<sup>4</sup> 7 (2004) 803–804.

<sup>39</sup> Franzmann, Odes (s. Anm. 36), 5. Vgl. H.J.W. Drijvers, Solomon as Teacher: Early Syriac Didactic Poetry, OrChrA 229 (1987 [Symposium Syriacum 1984]) 123–134; M. Franzmann, The Odes of Solomon, Man of Rest, OrChrP 51 (1985) 408–421; dies., Portrait of a Poet: Reflections on »the Poet« in the Odes of Solomon, in: Perspectives on Language and Text. FS Francis I. Andersen, Winona Lake, IN 1987, 315–326.

<sup>40</sup> M. Lattke, Wie alt ist die Allegorie, dass Christus (Messias) der wahre Salomo sei?, ZNW 82 (1991) 279 = ders., Oden Salomos IV (s. Anm. 36), 111.



sus« überhaupt nicht vorkommt.<sup>41</sup> Bis jetzt ist es aber leider so, dass die genannte Allegorie nicht bis ins 2. Jh. zurückverfolgt werden kann.<sup>42</sup> Also bleibt dieses Einzelproblem antiker Pseudepigraphie offen und ungelöst wie viele andere ähnliche Probleme.

### III. Entstehungszeit<sup>43</sup>

Durch Papyrus Bodmer XI sowie die alte Bezeugung und Zitierung ist sichergestellt, dass eine griechische Version der OdSal spätestens um die Wende vom 2. zum 3. Jh. in Umlauf war. Falls es sich bei einer Stelle in Ephrem's *Maḏrāšā de Paradiso* (7,1: »und nichts liegt dort brach«) um eine Anspielung auf Ode 11,23a handeln sollte, muss es eine syrische Version dieser Ode oder der ganzen Sammlung von Oden (und Psalmen[?]) Salomos vor 373 n. Chr. gegeben haben. Bei der historisch-kritischen Exegese der OdSal sind wir an Texten interessiert, die einen direkten oder indirekten Einfluss auf den oder die Verfasser ausgeübt haben (s.u.). Hier suchen wir nach Begriffen, Aussagen, Vergleichen und Bildern in den Oden selbst, die andere Texte und Traditionen des 2. und 3. Jh. beeinflusst haben könnten, und zwar nicht wegen der Wirkungsgeschichte, sondern wegen der genaueren Datierung. Wenn solche Spuren der OdSal wahrscheinlich gemacht werden können, besteht natürlich umgekehrt die Möglichkeit, dass eine Mehrzahl von Texten und Traditionen des 2. Jh. n. Chr. Eingang gefunden haben in unsere Gedichte. Doch ist es wahrscheinlicher, dass eine einzige Textsammlung von verschiedenen Personen benutzt wurde. Im folgenden wird nun versucht, die Datierung in mehreren Schritten vom frühen 3. bis ins frühe 2. Jh. n. Chr. zu verlegen.

#### 1. Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.

Wir beginnen mit einem Text aus der 1. Hälfte des 3. Jh. In Kap. 2 des Unbekannten altgnostischen Werks (UAW) des koptisch-gnostischen Codex Brucianus heißt es:

»Der zweite Ort (τόπος) ist entstanden, welcher | Demiurg (δημιουργός) und Vater und Logos (λόγος) und Quelle (πηγή) und Verstand (νοῦς) und Mensch und Ewiger (ἄιδιος) und Unendlicher (ἄπέραντος) genannt werden wird. ... und die Ausbreitung seiner Hände ist die Offenbarung des Kreuzes (σταυρός), die Ausbreitung des Kreuzes (σταυρός)

<sup>41</sup> Vgl. M. Lattke, Die Messias-Stellen der Oden Salomos, in: *Anfänge der Christologie*. FS Ferdinand Hahn, Göttingen 1991, 429–445 = Lattke, *Oden Salomos IV* (s. Anm. 36), 89–106.

<sup>42</sup> Vgl. R. Hanig, Christus als »wahrer Salomo« in der frühen Kirche, *ZNW* 84 (1993) 111–134, eine sehr ausführliche Antwort auf meine »Wissenschaftliche Anfrage« von 1991.

<sup>43</sup> Vgl. Lattke, *Dating* (s. Anm. 36), 49–58 = ders., *Oden Salomos IV* (s. Anm. 36), 119–130; ders., *Oden Salomos* (FC 19), Freiburg u. a. 1995, 20–35.

ist die Neunheit (ἐννεάς) zur Rechten und zur Linken; der Spross des Kreuzes (σταυρός) ist der unfassbare Mensch.«<sup>44</sup>

Am Anfang des 3. Jh. beschließt der Afrikaner Minucius Felix seine Bemerkungen über das Kreuz mit folgenden Worten: »crucis signum est, et cum homo porrectis manibus deum pura mente veneratur« (»und ebenso [entsteht das Zeichen des Kreuzes], wenn ein Mensch reinen Sinnes Gott mit erhobenen Händen anbetet« [Oct. 29,8]).<sup>45</sup> Um dieselbe Zeit sagt Tertullian mit anti-jüdischer Polemik: »Nos uero non attollimus tantum, sed etiam expandimus, et dominica passione modulata«, tum et orantes confitemur Christo« (»Wir jedoch erheben nicht nur, sondern breiten auch [unsere Hände] aus, die Herrenpassion nachahmend, und dann bekennen wir betend Christus« [De orat. 14; vgl. CChr.SL 1,265,6–8 Diercks]).

Diese Symbolik finden wir im 2. Jh. noch nicht bei Justin, der das σχήμα (»Symbol«) des Kreuzes im Kosmos bestimmte als τὸ μέγιστον σύμβολον τῆς ἰσχύος καὶ ἀρχῆς αὐτοῦ (»das größte Symbol seiner [d.h. Christi] Stärke und Macht« [Apologia Major 55,2]).<sup>46</sup> Da kein anderer Text der ersten beiden Jahrhunderte bekannt ist, der die Symbolik enthält, ist es sehr wahrscheinlich, dass die Aussage von OdSal 27, die fast identisch ist mit den ersten Zeilen von OdSal 42, sowohl dem anonymen gnostischen Verfasser des UAW als auch Tertullian und/oder Minucius Felix bekannt war. Auf die immer noch diskutierte Frage der Abhängigkeit zwischen Tertullian und Minucius Felix kommt es in diesem Zusammenhang nicht an.

## 2. Zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.

Wir kommen zu Montanus, der die OdSal wahrscheinlich gekannt hat.<sup>47</sup> Und da der Montanismus eine »Restauration urchristlicher Gedanken

<sup>44</sup> Koptisch-gnostische Schriften. I. Die Pistis Sophia, Die beiden Bücher des Jeû, Unbekanntes altgnostisches Werk, hg. v. C. Schmidt, [W. C. Till] u. H.-M. Schenke (GCS), Berlin 1981, 335,21–24; 336,8–11; vgl. auch: The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex, hg. v. C. Schmidt und übers. v. V. MacDermot (NHS 13), Leiden 1978, 226–227.

<sup>45</sup> Vgl. B. Kytzler, M. Minucius Felix: Octavius, München 1965, 168–169.

<sup>46</sup> Vgl. E.J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten: Texte mit kurzen Einleitungen, Göttingen 1914 (Nachdr. 1984), 66; M. Marcovich, Iustini Martyris Apologiae pro Christianis (PTS 38), Berlin / New York 1994 (Nachdr. 2005) 110. Zum Symbol der ausgestreckten Hände vgl. auch Justinus, Dial. 40,3; 91,1–3, bes. 91,3 (διὰ τε τοῦ τύπου τῆς ἐκτέσεως τῶν χειρῶν τοῦ Μωϋσέως »durch den »Typus« der Ausstreckung der Hände des Moses«), vgl. Goodspeed, a.a.O. 137. 205; M. Marcovich, Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone (PTS 47), Berlin / New York 1997 (Nachdr. 2005) 137. 228. Moses Hände stellen ein Symbol des Sieges dar.

<sup>47</sup> Es ist unwahrscheinlich, dass die OdSal selbst montanistisch sind, vgl. F. C. Conybeare, The Odes of Solomon Montanist, ZNW 12 (1911) 70–75; S.A. Fries, Die Oden Salomos: Montanistische Lieder aus dem 2. Jahrhundert, ZNW 12 (1911) 108–125. Kroll wandte

und Formen«<sup>48</sup> ist, hatten diese Oden möglicherweise sogar einen gewissen Einfluss auf Montanus und den Montanismus. Dazu gehören OdSal 4,3 und 6,1–2 (vgl. die Begriffe καρδία und λύρα bei Epiphanius, Haer. 48,4).<sup>49</sup> Der Anfang von OdSal 4 spricht über Gottes heiligen Ort und wurde auch mit dem Montanismus in Verbindung gebracht. In der Doctrina patrum de incarnatione verbi (Kap. 41, Abschnitt 14) finden wir ein Zitat von Montanus (ἐκ τῶν ᾠδῶν [»aus den Oden«]), in dem von der einen φύσις (»Natur«) und ἐνέργεια (»Wirksamkeit«) Christi vor und nach der Inkarnation die Rede ist.<sup>50</sup> Vergleichen wir damit OdSal 41,15a, so wäre es durchaus möglich, dass es sich bei der christologischen Aussage des Montanus um eine frühe Erklärung dieser schwierigen Stelle handelt.<sup>51</sup> Wenn es also von hoher Wahrscheinlichkeit ist, dass Montanus die OdSal gekannt und benutzt hat, rückt ihr Terminus ad quem mit derselben Wahrscheinlichkeit in die Mitte des 2. Jh. Dabei spielt es keine Rolle, ob unsere Gedichte zu dieser Zeit schon Oden *Salomos* genannt wurden oder nicht. Der Ausdruck ἐκ τῶν ᾠδῶν (»aus den Oden«) legt jedoch die Vermutung nahe, dass die OdSal bereits *Oden* genannt wurden und zu dieser frühen Zeit in einer griechischen Version existierten.

Aus dem frühen Valentinianismus kommen drei stützende Argumente für diesen Datierungsschritt. Ptolemaeus schreibt an Flora: ἐάν γε ὡς καλὴ γῆ καὶ ἀγαθὴ γονίμων σπερμάτων τυχοῦσα τὸν δι' αὐτῶν καρπὸν ἀναδείξῃς (»wenn du wie ein schönes und gutes Stück Land, das keimkräftige Samen erhalten hat, die durch sie erzeugte Frucht ans Licht gebracht hast« [Epiphanius, Haer. 33,7,10]).<sup>52</sup> Dieser Vergleich erinnert uns an OdSal 11,12b:

sich 1922 mit Recht gegen diese Behauptung; vgl. J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria* (Libelli 240), Darmstadt 1968, 84.

<sup>48</sup> K. Aland, *Art. Montanismus*, RGG<sup>3</sup> 4 (1960) 1117–1118. Genauerer zu der »(Neuen) Prophetie« bei Ch. Marksches, *Art. Montanismus*, RGG<sup>4</sup> 5 (2002) 1471–1473.

<sup>49</sup> Epiphanius II. *Panarion haer.* 34–64, hg. v. K. Holl u. J. Dummer (GCS), Berlin 1980, 224–225; vgl. N. Bonwetsch, *Texte zur Geschichte des Montanismus* (KIT 129), Bonn 1914, 17,8–12; A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Leipzig 1884 (Nachdr. Darmstadt 1966), 591–592; T. Baumeister, *Art. Montanus*, LACL<sup>3</sup> 2002, 508–509.

<sup>50</sup> *Doctrina patrum de incarnatione verbi*: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, hg. v. F. Diekamp [1907]; mit Korrekturen und Nachträgen v. B. Phanourgakis, hg. v. E. Chrysos, Münster 1981, 306,7–10. Vgl. Bonwetsch, *Texte* (s. Anm. 49), 32,13–16; Hilgenfeld, *Ketzergeschichte* (s. Anm. 49), 591.

<sup>51</sup> Zu weiteren Passagen der Oden Salomos, die Spuren im Montanismus hinterlassen haben könnten, vgl. Lattke, *Oden FC* (s. Anm. 43), 25.

<sup>52</sup> Epiphanius I. *Ancoratus und Panarion haer.* 1–33, hg. v. K. Holl (GCS 25), Leipzig 1915, z.St. Vgl. zum Text G. Quispel, *Ptolémée, Lettre à Flora: Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec* (SC, série annexe de textes non chrétiens, 24 bis), Paris 1966, 72, und W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (SQS, NF 5), Tübingen 1932, 93. Zur deutschen Übersetzung vgl. H. Leisegang, *Die Gnosis* (KTA 32), Leipzig 1924 = 1985, 308.

ἐγενόμην ὡς ἡ γῆ θάλλουσα καὶ γελῶσα τοῖς καρποῖς αὐτῆς (»ich war/wurde wie [die] Erde, die strotzt und lacht durch ihre Früchte«). Die Bildersprache der OdSal und des Ptolemaeus mag jedoch inspiriert sein von Mt 13,8: ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἐδίδου καρπὸν. In Heracleons Kommentar zu Joh 4,21 (Fragment 20)<sup>53</sup> findet sich der Ausdruck πατήρ τῆς ἀληθείας (»Vater der Wahrheit«), der vielleicht wie in 2Clem 3,1 und 20,5 aus OdSal 41,9 stammt. Der Gnostiker Marcus, ein weiterer Schüler des Valentinus, sagt bei Irenäus (Haer. 1,15,2): Ἀγνοίας δὲ λύσις ἡ ἐπίγνωσις αὐτοῦ ἐγένετο (»Die Auflösung der Unwissenheit war die Erkenntnis des Vaters«).<sup>54</sup> Diese Aussage könnte beeinflusst sein vom antithetischen Parallelismus in OdSal 7,21 (»Denn vernichtet wurde die Nicht-Gnosis, weil gekommen ist die Gnosis des Herrn«).<sup>55</sup>

### 3. Erste Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.

Wir kommen nun zu einem Zitat von Valentinus selbst, das sich bei Clemens von Alexandrien findet (Strom. 6,52,3–4):

ἦδη δὲ καὶ τῶν τὴν κοινότητα πρεσβευόντων ὁ κορυφαῖος Οὐαλεντίνος ἐν τῇ Περὶ φίλων ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει: »Πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὐρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ· τὰ γὰρ κοινά, ταῦτα ἔστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ· οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἡγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν.«

Ferner schreibt auch Valentinus, das Haupt derer, die die Lehre von der Gemeinschaft besonders hochschätzen, in der Homilie »Über Freunde« wörtlich so: »Vieles von dem, was in den profanen Büchern geschrieben ist, findet sich auch in der Gemeinde Gottes geschrieben. Denn dieses Gemeinsame, das sind die aus dem Herzen stammenden Worte, das Gesetz, das im Herzen geschrieben ist; dies ist das Volk des Geliebten, das geliebt wird und ihn liebt.«<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Vgl. A.E. Brooke, The Fragments of Heracleon. Newly edited from the MSS. with an introduction and notes (TaS 1,4), Cambridge 1891 (Nachdr. Nendeln, Liechtenstein 1967), 77,16–17.

<sup>54</sup> Irenäus von Lyon, Epideixis, Adversus haereses – Darlegung der apostolischen Verkündigung, Gegen die Häresien I, hg. v. N. Brox (FC 8/1), Freiburg u. a. 1993, 244–245. Vgl. auch Corp. Herm. 13,8 bei W. Bauer, Die Oden Salomos, NTApO II, <sup>3</sup>1964 = <sup>4</sup>1971, 586: »Es kam zu uns die Erkenntnis (γνώσις) Gottes; durch ihr Kommen wurde die Unkenntnis (ἄγνοια) vertrieben.«

<sup>55</sup> Ähnlich wie beim Montanismus, könnte man auf weitere Traditionen des Valentinianismus hinweisen, die vielleicht Einflüsse der OdSal aufweisen, vgl. Lattke, Dating (s. Anm. 36), 55 = ders., Oden Salomos IV (s. Anm. 36), 127; ders., Oden FC (s. Anm. 43), 29.

<sup>56</sup> Clemens Alexandrinus. II. Stromata Buch I–VI, [hg. v. O. Stählin,] neu hg. v. L. Früchtel, mit Nachträgen v. U. Treu (GCS), Berlin <sup>4</sup>1985, 458,11–16; O. Stählin, Des Clemens von Alexandria Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis), Buch IV–VI (BKV 19), München 1937, 273; vgl. Hilgenfeld (s. Anm. 49), 300–301.

Obwohl der letzte Satz dieses Fragments eine Anspielung auf paulinische und johanneische Textpassagen sein mag, klingt er wie eine Zusammenfassung von OdSal 3. Wir wissen nicht, wo und wann Clemens diese Homilie kennengelernt hat. Und wir wissen auch nicht, ob Valentinus seine Homilie schon in Ägypten verfasst hat (also vor 135 n. Chr.) oder erst in Rom (also zwischen 136 und 165 n. Chr.) oder sogar noch später. Wenn es aber so ist, dass sich in der Aussage Valentins OdSal 3 widerspiegelt, dann rückt der wahrscheinliche Terminus ad quem unserer Gedichte von der 2. zur 1. Hälfte des 2. Jh.

#### 4. Erstes Viertel des 2. Jahrhunderts<sup>57</sup>

Wie schon gesagt, stammt der theologische Ausdruck πατήρ τῆς ἀληθείας (»Vater der Wahrheit«) in 2Clem 3,1 und 20,5 vielleicht aus OdSal 41,9. Die Datierung dieser zu den sogenannten apostolischen Vätern gehörenden Mahnrede, in der sich nicht selten gnostische Terminologie findet, schwankt zwischen 130 und 150 n. Chr.<sup>58</sup> Die sich auch sonst zeigende konzeptionelle und kontextuelle Verbindung zwischen dem Zweiten Clemensbrief und den OdSal wird gestützt durch zwei Stellen im Barnabasbrief, der »around 130 or so« verfasst wurde.<sup>59</sup> In Barn 5,5–7 wird die Frage diskutiert, warum παντὸς τοῦ κόσμου κύριος (»der Herr der ganzen Welt«) ὑπέμεινεν παθεῖν περὶ τῆς ψυχῆς ἡμῶν ... ὑπὸ χειρὸς ἀνθρώπων (»[es] ertragen hat, für uns zu leiden« bzw. »von Menschenhand zu leiden«).<sup>60</sup> Diese Frage wird zum Teil dadurch beantwortet, ἵνα τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδῶ καὶ αὐτὸς ἑαυτῶν τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἐτοιμάζων ἐπιδείξῃ ἐπὶ τῆς γῆς ὧν, ὅτι τὴν ἀνάστασιν αὐτὸς ποιήσας κρινεῖ (»um den Vätern die Verheißung zu erfüllen und dadurch, dass er selbst sich sein neues Volk bereitete, (schon) während seines Erdenlebens darauf hinzuweisen, dass er die Auferstehung selbst wirken und das Urteil sprechen werde«).<sup>61</sup> Hier mag eine Anspielung vorliegen auf Röm 15,8 (εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων). Da aber diese Worte des Paulus zur Erklärung nicht ausrei-

<sup>57</sup> H. Jordan, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig 1911, 458–459, hat schon die Zeit um 125 als Ursprungszeit dieser griechischen Schöpfungen altchristlicher Poesie vorgeschlagen. Für die Entstehungszeit will auch Harnack »die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrh. offenlassen«; vgl. A. von Harnack, *Rez. von Harris/Mingana*, ThLZ 46 (1921) 6–7.

<sup>58</sup> Vgl. K. Wengst, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (SUC 2)*, Darmstadt 1984, 203–280, bes. 214 und 227; vgl. auch θεὸς τῆς ἀληθείας (»Gott der Wahrheit«) in 2Clem 19,1 und schon εὐλογητὸς ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας – benedictus Deus veritatis (»gepriesen ist/sei der Gott der Wahrheit«) in 1Esr LXX [= 3Esra Vulgata] 4,40.

<sup>59</sup> Vgl. B. D. Ehrman, *The Apostolic Fathers 2 (LCL 25)*, Cambridge, MA/London 2003, 7.

<sup>60</sup> Vgl. Wengst, *Didache* (s. Anm. 58), 148–151.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 150–151. Zum Barnabasbrief vgl. schon Harris/Mingana (s. Anm. 1), II, 49–53.

chen, ist es wahrscheinlicher, dass auch der Text von OdSal 31,8–13 Spuren hinterlassen hat, in dem das »Ich« von Verurteilung, Aushalten, Leiden, meinem Volk und den Verheißungen an die Erzväter spricht. In Barn 11,9–10 wird sogar auf ἕτερος προφήτης als Quelle hingewiesen. Es handelt sich aber bei dem Zitat in 11,10 um ein »Prophetenwort unsich[erer] Herkunft«.<sup>62</sup> Der inhaltliche Einfluss von Gen 3,22–24 und Ezek 47,1–12 liegt zwar auf der Hand. Für den Wortlaut ist jedoch auf OdSal 11,16c im griechischen Sondergut hinzuweisen: ἑθεασάμην δένδρα ὠραῖα καὶ καρποφόρα (»Ich schaute schöne und fruchtbare Bäume«). Falls der Autor des Barnabasbriefs den Ausdruck δένδρα ὠραῖα wirklich in der Paradiesologie von OdSal 11 gefunden hat, müssen wir fragen, ob der in Barn 11,9 genannte ἕτερος προφήτης (»ein anderer Prophet«) der Autor der griechischen Ode(n) Salomos gewesen ist. Zur Bestätigung der Datierung ins erste Viertel des 2. Jh. n. Chr. werden wir später sehen, dass die Entstehung der OdSal am besten im Überschneidungsbereich von Frühjudentum, Frühgnostizismus und Frühchristentum anzusiedeln ist.

#### IV. Ursprache

##### 1. Griechisch oder Syrisch?

Die Ursprache der OdSal war sicher nicht koptisch oder lateinisch. Bei den Zitaten in der Pistis Sophia (s. o.) und im Hauptwerk von Lactantius (s. o.) handelt es sich auf jeden Fall um Übersetzungen aus dem Griechischen. Damit ist aber noch keine endgültige Entscheidung darüber gefallen, ob die Ursprache auch Griechisch war. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Grimme<sup>63</sup> führt zu dem Urteil, dass sein Versuch einer hebräischen Rückübersetzung des syrischen Oden-Textes als gescheitert angesehen werden muss.<sup>64</sup> Ebensowenig überzeugend ist die ein halbes Jahrhundert später vorgetragene These von Carmignac, dass sowohl der griechische als auch der syrische Text auf ein hebräisches Original aus dem späten 1. Jh. n. Chr. zurückgeht.<sup>65</sup> Die Veröffentlichung von Papyrus Bodmer XI (s. o.) führte vor allem zu einer erneuten Debatte darüber, ob die Ursprache griechisch oder syrisch war.<sup>66</sup> Folgende Fragen lassen sich stellen. Wurde eine ursprüngliche griechische Version zu einem ziemlich frühen Zeitpunkt schon erweitert?<sup>67</sup> Wurde eine

<sup>62</sup> W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. K. und B. Aland, Berlin 1988, 1789, s.v. ὠραῖος, 2.

<sup>63</sup> Vgl. H. Grimme, Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch: Ein kritischer Versuch, Heidelberg 1911.

<sup>64</sup> Vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 98–107.

<sup>65</sup> Vgl. J. Carmignac, Les affinités qumrâniennes de la onzième Ode de Salomon, RevQ 3 (1961) 71–102.

<sup>66</sup> Vgl. Franzmann, Study (s. Anm. 36), 412–414; Lattke, Oden FC (s. Anm. 43), 16–18.

<sup>67</sup> Die griechische Ode 11 enthält ja im Vergleich mit dem syrischen Text einiges Sondergut.



kürzere griechische Ursprungsversion ins Syrische übersetzt? Oder wurde eine ursprüngliche syrische Version schon im 2. Jh. ins Griechische übersetzt und später in ihrer griechischen Form erweitert? Im weiteren Zusammenhang dieser Fragen steht auch das Problem, wann und warum die Reihenfolge der beiden Teile der ganzen Sammlung von ps.-salomonischen Psalmen und Oden (oder Oden und Psalmen) geändert wurde (s.o.).

## 2. Griechische Wörter im syrischen Text der Oden Salomos<sup>68</sup>

Zunächst ist festzustellen, dass das Vorkommen von griechischen Fremdwörtern oder Lehnwörtern in antiken syrischen Texten kein ausreichendes Kriterium für die Entscheidung über ihre Ursprache darstellt. Dies gilt auch für die syrischen Handschriften der OdSal, in denen außer γάρ/  
ܓܪ (gēr) und δέ/  
ܕܐ (dēn) 14 griechische Wörter gebraucht werden. Nur zwei davon, nämlich παράδεισος und πρόσωπον, kommen gleichzeitig im griechischen Text von Ode 11 vor. An einer weiteren Stelle (5,5) wird das Vorkommen von ἄρ auch durch das koptische Zitat bezeugt.

## 3. Der griechische und syrische Text von Ode 11

Ein Vergleich des griechischen Textes von Papyrus Bodmer XI mit dem syrischen Text von Codex H (in Codex N fehlt Ode 11) erlaubt kein abschließendes Urteil über die Ursprache der OdSal. Ist für die Einzeldiskussion auf den Kommentar zu verweisen, so sei hier nur mit Nachdruck festgestellt, dass es sich bei keinem dieser beiden handschriftlichen Texte um die Urform G\* oder S\* handelt (ob als Übersetzung oder nicht). Durch die Entkräftung der Argumente von Vööbus<sup>69</sup> und Abramowski<sup>70</sup> ergibt sich allerdings in bezug auf die Originalsprache eine leichte Tendenz zum Griechischen hin.

## 4. Hinweise auf einen griechischen Urtext

Wie bei den meisten antiken Texten ist die Originalhandschrift der OdSal wohl für immer verloren. Meine Kommentierung der gesamten handschriftlichen griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung hat kein zwingendes Argument für einen syrischen Urtext ergeben, wohl aber etliche mehr oder weniger eindeutige Hinweise darauf, dass ein griechischer

<sup>68</sup> Vgl. M. Lattke, Die griechischen Wörter im syrischen Text der Oden Salomos, in: FS Sebastian P. Brock (ARAM Periodical 5: 1&2), Leuven 1993, 285–302 = ders., Oden Salomos IV (s. Anm. 36), 133–150.

<sup>69</sup> Vgl. A. Vööbus, Neues Licht zur Frage der Originalsprache der Oden Salomos, Muséon 75 (1962) 275–290.

<sup>70</sup> Vgl. L. Abramowski, Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos, OrChr 68 (1984) 80–90.

Ausgangstext (**G\***) ins Syrische übersetzt wurde (**S\***). Wie viele verlorene (und abweichende) Abschriften zwischen **G\*** und Papyrus Bodmer XI sowie der griechischen Vorlage der Zitate in Pistis Sophia liegen, wissen wir nicht.<sup>71</sup> Und wir wissen noch weniger, wie viele verlorene (und abweichende) Abschriften zwischen **S\*** und den beiden syrischen Handschriften liegen. H und N repräsentieren zwar Zweige an ein und demselben Stamm (oder Ast). Doch wissen wir nicht, wann sie sich abgezweigt haben. Ein Stemma zu erstellen, wenn auch nur als »a working hypothesis«<sup>72</sup>, ist ein gewagtes Unternehmen.

## V. Entstehungsgebiet

### 1. Unbekannter Entstehungsort

Den genauen Ort der Entstehung der OdSal kennen wir ebensowenig wie den wirklichen Autor oder die Autorengruppe (s. o.). Die Frage nach dem Entstehungsort (oder besser, Entstehungsgebiet, Milieu) der einzelnen OdSal ist eher verbunden mit der Frage nach der Ursprache als mit der Frage nach der Entstehungszeit. Der Entstehungsort muss nicht unbedingt identisch sein mit dem Sitz der Redaktion der ganzen Sammlung. Das Entstehungsgebiet lässt sich nicht beschränken auf die Fundorte der Handschriften und Sprachräume ihrer Wirkungsgeschichte, also auf den griechisch-syrischen Osten (bis Mesopotamien) und griechisch-koptischen Süden (Ägypten), von dem griechisch-lateinischen Bithynien des Afrikaners Lactantius ganz zu schweigen, auch wenn dort schon im frühen 2. Jh. n. Chr. von einem »carmen Christo quasi deo« berichtet wird.<sup>73</sup>

### 2. Vorgeschlagene Orte und Gemeinden

Die im Laufe der Fund- und Forschungsgeschichte vorgeschlagenen Orte hingen immer zusammen mit der angenommenen Ursprache der OdSal und ihrer Datierung. »In early work, Egypt was considered as a possible place of origin, though the majority of scholars opted for Syria.«<sup>74</sup> Die Spätdatierung der »42 ursprünglich auf Syrisch verfassten Oden Salomos« durch Drijvers führt zwangsläufig ins syrische Sprachgebiet, d. h. ins »edessenische

<sup>71</sup> Ob es eine eigene Sammlung der aus dem Griechischen ins Koptische übersetzten (Psalmen und) Oden Salomos gegeben hat, wissen wir auch nicht.

<sup>72</sup> Vgl. J.H. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, Oxford 1973 (Nachdr. [SBL.TT 13 = SBL, Pseudepigrapha Series 7], Missoula, MT 1977), 14, am Ende seiner »Introduction to the text« (1–14). Ich stimme nicht mit Charlesworth (a. a. O.) überein, dass »both Syriac manuscripts are closer to the autograph than either the Coptic or Greek.«

<sup>73</sup> Plinius d.J., Ep. 10,96,7; vgl. M. Lattke, *Hymnus: Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie* (NTOA 19), Freiburg Schw. / Göttingen 1991, 87.

<sup>74</sup> Franzmann, *Odes* (s. Anm. 36), 2.

Milieu von ca. 200 n. Chr.«<sup>75</sup> Bei der hier angenommenen Frühdatierung und wahrscheinlich gemachten griechischen Ursprache muss man sich aber offenhalten für manchen Ort rund ums (eher östliche als westliche) Mittelmeer. Dabei kommen Orte in Ägypten (z.B. Alexandria), Kleinasien (z.B. Ephesus), vor allem aber im zweisprachigen Syrien (z.B. Antiochien) weiterhin in Frage. Verbindungen zwischen den Briefen des Ignatius und den OdSal sprechen nicht unbedingt für Antiochien als Entstehungsort, wohl aber für das Entstehungsgebiet Syrien. Die Nähe der OdSal zum Johannesevangelium hilft bei der Bestimmung des Entstehungsortes auch nicht weiter. Selbst die Verbindungen zwischen unseren Gedichten und gewissen Qumranica<sup>76</sup> führen zu keinem eindeutigen Ergebnis, weil die Essener nicht auf Qumran selbst zu beschränken sind. Schließlich erlauben auch die von Franzmann am Beispiel der französischen Literatur zusammengestellten »major arguments for each of the four religious milieux (scil. Judaism, Christianity, Gnosticism, Qumran)«<sup>77</sup> keine genauere Ortsbestimmung.

#### VI. Die Oden Salomos in der Geschichte antiker Religion und Literatur

Wir haben versucht, die OdSal ins 1. Viertel des 2. Jh. n. Chr. zu datieren (s.o.). Für diesen Zeitraum ist die Bezeichnung »Oden Salomos«, die wir in konventioneller Weise benutzen, vielleicht anachronistisch. Auch ihre Anzahl war vielleicht noch nicht 42, was die Existenz von Ode 27 erklären würde, die ja fast identisch ist mit dem Anfang von Ode 42.<sup>78</sup> In der Bestandsaufnahme frühchristlicher Literaturgeschichte gehören die OdSal im weitesten Sinne eher zu den neutestamentlichen als zu den alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen.<sup>79</sup> Sie stellen eine einzigartige Sammlung von religiösen Gedichten oder Liedern dar, die charakterisiert sind durch eine besonders starke Überschneidung oder Mischung von Jüdischem, Gnostischem und

<sup>75</sup> Vgl. H.J.W. Drijvers, Art. Salomo/Salomoschriften III. Sapientia Salomonis, Psalmen Salomos und Oden Salomos, TRE 29 (1998) 730–732. In früheren Arbeiten datierte Drijvers die OdSal sogar ins späte 3. Jh. n. Chr., vgl. seinen Aufsatz, Odes of Solomon and Psalms of Mani: Christians and Manichaeans in Third-Century Syria, in: Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. FS Gilles Quispel (EPRO 91), Leiden 1981, 117–130, bes. 129–130.

<sup>76</sup> Vgl. Franzmann, Odes (s. Anm. 36), 2.

<sup>77</sup> Vgl. Franzmann, Study (s. Anm. 36), 407–410.

<sup>78</sup> In der redaktionellen Sammlung von Psalmen und Oden Salomos (oder Oden und Psalmen Salomos) *musste* vielleicht die runde Zahl 60 erreicht werden, vgl. Zahn, Geschichte (s. Anm. 3), 292–293.

<sup>79</sup> Vgl. M. Lattke, Bestandsaufnahme frühchristlicher Literaturgeschichte, in: ders., Oden Salomos IV (s. Anm. 36), 189–209, bes. 208. Zur vernachlässigten Interdependenz von kanonischen und außerkanonischen Schriften der frühchristlichen Literaturgeschichte vgl. ders., Entwicklungslinien frühchristlicher Literaturgeschichte, in: ders., Oden Salomos IV (s. Anm. 36), 210–225, bes. 222–224.

Christlichem.<sup>80</sup> Eine Verbindung mit dem aus dem »Zeitraum zwischen 100–120 n. Chr.«<sup>81</sup> stammenden Κήρυγμα Πέτρου, das noch »nicht als eine Apologie im Sinn der späteren griechischen Apologeten des 2. Jh. angesehen werden [kann]«<sup>82</sup>, ist umso weniger zu erkennen, als wir nur wenige Fragmente dieser Predigt besitzen. Wohl aber ist die längst erkannte Nähe der OdSal zu den Briefen des Ignatius zu betonen. Die zahlreichen Parallelen lassen zwar nicht auf gegenseitige literarische Abhängigkeit<sup>83</sup> schließen, können aber vielleicht dabei helfen, das heute wieder umstrittene Datierungsproblem der Ignatius-Briefe zu lösen und ihre Spätdatierung abzuweisen.<sup>84</sup> Bevor wir zu den einzelnen Bestandteilen der oben genannten Mischung oder Überschneidung kommen, weisen wir den OdSal ihren Ort an innerhalb der hymnologischen Entwicklungslinie.

### 1. Die Oden Salomos innerhalb der antiken Hymnologie

Zunächst ist daran zu erinnern, dass Philo die Psalmen des AT stets als ὕμνοι bezeichnet. Diese terminologische Willkür mag als Erklärung dafür genügen, dass die OdSal mit allen möglichen hymnologischen Etiketten versehen und vornehmlich als »Hymnenbuch« oder »Psalmbuch« bezeichnet wurden. Wichtiger als die Etikettierung ist die Tatsache, dass weder alle alttestamentlichen Psalmen noch alle OdSal – von den PsSal ganz zu schweigen – hymnologischen Charakter haben. Für die Frage, warum die OdSal überhaupt gedichtet wurden, ist nun nicht mehr nur auf die schon zitierten Salomo-Stellen und Salomo-Schriften (s.o.), sondern auf das NT selbst hinzuweisen. Wie 1Kor 5,9 und Kol 4,16 die Produktion der apokryphen Korrespondenz der Korinther mit Paulus (3Kor) und den apokryphen Brief des Paulus an die Laodizener erklären können, so können Stellen wie Kol 3,16 und Eph 5,19 die Produktion von Oden erklären, auch wenn diese erst später gesammelt wurden und ihr Pseudonym erhielten.

<sup>80</sup> Wir befinden uns ja noch in einem Zeitraum, in dem Judentum, Gnostizismus und Christentum sich noch teilweise überlagerten wie drei nichtkonzentrische Kreise.

<sup>81</sup> Vgl. H. Paulsen, Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik, ZKG 88 (1977) 1–37, hier 13.

<sup>82</sup> Vgl. W. Schneemelcher, Das Kerygma Petri, in: NTApO II, <sup>5</sup>1989, 34–41, hier 37.

<sup>83</sup> Vgl. H. Paulsen, Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien (FKDG 29), Göttingen 1978, 31. Ich gehe also nicht so weit zu sagen: »Ignatius knew the Odes«, vgl. Harris/Mingana (s. Anm. 1), II, 45.

<sup>84</sup> Vgl. B.D. Ehrman, The Apostolic Fathers 1 (LCL 24), Cambridge, MA/London 2003, 209–213.

## 2. Jüdischer Einfluss

Die OdSal entstanden in einem Zeitraum, in dem das frühe Christentum noch stark ins vielfältige Frühjudentum<sup>85</sup> eingebettet war und – vielleicht sogar teilweise darum – schon leicht unter dem Einfluss eines mythologisch-platonisierenden (Früh-)Gnostizismus stand. Dieser Einfluss gilt übrigens auch für einige jüdische Schriften hellenistisch-römischer Zeit. Hellenistische Juden, Gnostiker und Christen machten verschiedenen Gebrauch von ein und demselben griechischen Schriften-Corpus, nämlich der noch im Prozess der Kanonisierung begriffenen Septuaginta. Die Intertextualität zwischen dem griechischen Alten Testament und den OdSal zeigt sich besonders stark im Gebrauch von Gen, Ex, Jes, Ps und Prov. Von den außerkanonischen Schriften neben dem Alten Testament sind besonders Sir und Weish hervorzuheben, die in späterer Terminologie zu den Apokryphen gehören. Zur Weisheitsliteratur<sup>86</sup> sollte man die OdSal allerdings nicht rechnen. Einflüsse der Texte vom Toten Meer (Qumran) konzentrieren sich auf 1QH und 1QS.

## 3. Gnostische Färbung

Beginnen wir mit dem im Vergleich zur ersten Auflage seines Standardwerks<sup>87</sup> noch abgewogeneren und ausgereifteren Urteil von Helmut Koester:

The Odes of Solomon may indeed not deserve the title of a »Gnostic Hymnbook,« but the Gnostic origin and character of a considerable portion of its imagery and metaphorical language cannot be doubted. ... This early Christian hymnal may simply be a witness for the way in which Gnosticism very deeply affected the piety and spirituality of Christianity in general.<sup>88</sup>

Die Tatsache, dass die OdSal von Gnostikern des 3. Jh. n. Chr. benutzt, zitiert und gnostisch interpretiert wurden (s.o.), macht sie in der Tat nicht zu einer gnostischen Gedichtsammlung. Doch sind die Parallelen mit Stellen aus den Nag Hammadi Traktaten, besonders dem Evangelium der Wahrheit, nicht zu leugnen. Der mit dem Frühgnostizismus verwobene Platonismus des 2. Jh. n. Chr., als Mittelplatonismus<sup>89</sup> auf dem Wege zum Neuplatonismus, hat auch einige wenige Spuren in den OdSal hinterlassen.

<sup>85</sup> Zu den Begriffen »Late Judaism,« »Early Judaism« und »Middle Judaism« vgl. Lattke, Dating (s. Anm. 36), 47 = ders., Oden Salomos IV (s. Anm. 36), 116.

<sup>86</sup> Vgl., außer einigen Arbeiten von Drijvers, J.H. Charlesworth, The Odes of Solomon and the Jewish Wisdom Texts, in: The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought (BETHL 159), hg. v. C. Hempel / A. Lange / H. Lichtenberger, Leuven 2001, 323–349.

<sup>87</sup> Vgl. H. Koester, Introduction to the New Testament. II. History and Literature of Early Christianity, Philadelphia u.a. 1982, 218.

<sup>88</sup> Vgl. dasselbe, 2000, 223–224. Zu älteren Meinungen in bezug auf den gnostischen Charakter der OdSal vgl. Lattke, Oden FC (s. Anm. 43), 34.

<sup>89</sup> Vgl. W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin/Zürich 1964; C. Zintzen, Der Mittelplatonismus (WdF 70), Darmstadt 1981.

#### 4. *Christlicher Gesamtcharakter*

Es gibt keinen Zweifel daran, dass die OdSal im Frühchristentum gesammelt und im späteren Christentum tradiert wurden. Selbst wenn einzelne Oden noch gut ins Frühjudentum passen und einige von ihnen stärkere gnostische Färbung haben als andere, ist fast überall der Einfluss derjenigen Schriften zu spüren, die allmählich in den neutestamentlichen Teil des christlichen Kanons Eingang fanden.<sup>90</sup> Die Abhängigkeit der OdSal von – oder ihre Verwandtschaft mit – dem Corpus Johanneum (besonders Joh und 1Joh) wurde immer schon betont.<sup>91</sup> Aber erst nach Abschluss der gesamten Kommentierung ist zu bemerken, dass außer den ps.- und andeuteropaulinischen Briefen (bes. Kol, Eph und 1Tim), Hebr und 1Petr auch die sieben authentischen Paulusbriefe, die synoptischen Evangelien (bes. Mt) und vielleicht sogar Offb einen erstaunlichen Einfluss auf die Gestaltung der OdSal ausgeübt haben. Man wird also gut daran tun, die Datierung nicht zu nahe an die Wende vom 1. zum 2. Jh. n. Chr. zu rücken.

#### 5. *Dominanz der Soteriologie*

Die Zusammenstellung der in den OdSal vorkommenden literarischen Formen und Gattungen<sup>92</sup> kann dabei helfen, sich zu orientieren über die Identität der Sprecher einerseits und die Vielfalt der Art und Weise der vor allem mythologisch-soteriologischen Rede, deren Bildersprache und Vergleiche den OdSal ihren einzigartigen form- und religionsgeschichtlichen Charakter verleihen. Die Dominanz der Soteriologie zeigt sich vor allem in der Häufung der verschiedenartigen Heilsaussagen. Zu den häufig vorkommenden theologisch-soteriologischen Begriffen gehören Erkenntnis, Erlösung, Freude, Frucht, Glaube, Gnade, Heiligkeit, Kraft, Leben, Licht, Liebe, Ruhe, Unvergänglichkeit, Wahrheit und Wort. Ebenso häufig sind die theologisch-christologischen Bezeichnungen Erlöser, Geist, Gott, Herr, Höchster, Messias, Sohn und Vater. Während lehrhafte und reziproke Aussagen ziemlich oft vorkommen, spielen ethische bzw. paränetische Aussagen nur eine sehr untergeordnete Rolle.

Formen und/oder Stellen, in denen Sprecher/in (das Ich der Rede, zuweilen auch das Wir, die Gruppe), sich ausdrücklich als erlöste bzw. zu erlösende,

<sup>90</sup> Vgl. M. Lattke, Die Bedeutung der apokryphen Salomo-Oden für die neutestamentliche Wissenschaft, in: *Traditions in Contact and Change: Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions* (Winnipeg, Man., August 15–20, 1980) (EdSR 3), hg. v. P. Slater / D. Wiebe, Waterloo, Ontario 1983, 267–283, 704–707; mit Korrekturen auch in: Lattke, *Oden Salomos IV* (s. Anm. 36), 49–66.

<sup>91</sup> Vgl. Lattke, *Oden FC* (s. Anm. 43), 33, mit weiterer Literatur.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., 36–88.



betende, bittende, empfangende, lehrende oder preisende Person (Personengruppe) einbezieht, sind zu unterscheiden von Formen und/oder Stellen, in denen das Ich der Rede, nie jedoch das Wir, sich ausdrücklich als einladende, erlösende, erschaffende, erwählende, fordernde, gesandte, offenbarende oder verheißende Person einbezieht. Besondere Beachtung verdienen allerdings diejenigen Formen und/oder Stellen, in denen Sprecher/in beide genannten Aspekte in sich vereinigt, vor allem in der Person des erlösten Erlösers bzw. erlösenden Erlösten.

### VII. Zur Forschungsgeschichte der Oden Salomos

Auf der Grundlage der bis 1997 reichenden annotierten Bibliographien<sup>93</sup> werden in den folgenden zwei Abschnitten ganz kurz diejenigen Textausgaben vorgestellt, die in der Geschichte der Erforschung der OdSal seit 1799 eine wichtige Rolle gespielt haben, entweder international oder auch nur in begrenzten Sprachräumen. Einzelstudien werden hier nicht berücksichtigt, kommen aber in meinem Kommentar zu ihrem Recht. Einen Kommentar im eigentlichen Sinne gab es vor dem Erscheinen meines dreiteiligen Kommentars<sup>94</sup> nicht, wohl aber etliche mit Einleitungen und kommentierenden Anmerkungen versehene Editionen und Übersetzungen der OdSal.

#### 1. Editionen und Übersetzungen der Oden Salomos vor 1909

Die Forschungsgeschichte von 1799 bis zum Jahre der syrischen editio princeps (1909) basiert auf den koptischen Zitaten der OdSal in der Pistis Sophia (s.o.), schließt aber auch schon eine Diskussion der PsSal ein.

Im Anhang zur Edition des Codex Alexandrinus veröffentlichte C. G. Woide<sup>95</sup> zum ersten Mal den koptischen Text der fünf in der Pistis Sophia zitierten OdSal mit lateinischer Übersetzung.

Als Programm einer Diözesansynode verschickte der dänische Bischof F. Münter<sup>96</sup> schon bald die erste kleine wissenschaftliche Untersuchung der von Woide veröffentlichten und nun ausdrücklich als gnostisch bezeichneten OdSal.

<sup>93</sup> Vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2); ders., Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1985–1997 mit Ergänzungen bis 1984, in: ders., Oden Salomos IV (s. Anm. 36), 233–253.

<sup>94</sup> M. Lattke, Oden Salomos: Text, Übersetzung, Kommentar (NTOA 41/1–3), Freiburg Schw. / Göttingen 1999–2005.

<sup>95</sup> C.G. Woide, Appendix ad editionem Novi Testamenti Graeci e codice MS. Alexandrino, Oxford 1799, [148]–[151]; vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 1–2, 14–19.

<sup>96</sup> F. Münter, Odae Gnosticae Salomoni tributae: Thebaice et Latine, praefatione et adnotationibus philologicis illustratae, Kopenhagen 1812; vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 7–10.14–19; ders., Oden Salomos IV (s. Anm. 36), 247.

Die mit lateinischer Übersetzung versehene editio princeps der Pistis Sophia von Petermann/Schwartz<sup>97</sup> wurde von Schmidt<sup>98</sup> berücksichtigt und auch in meiner vorläufigen Edition<sup>99</sup> herangezogen. Zu der in seinem Vorwort angekündigten Schrift über den gnostischen Charakter von Pistis Sophia ist Petermann nicht mehr gekommen.

Harnack<sup>100</sup> behandelte in seiner Untersuchung des gnostischen Buches Pistis Sophia auch die OdSal, und zwar im Kapitel über die Pistis Sophia und das Alte Testament. Harnacks Beobachtungen bilden den eigentlichen Anfang der kritischen Erforschung der OdSal. Seine Vermutung, dass sie als salomonische Lieder von ihrem Verfasser ediert wurden, also echte Pseudepigraphen sind, lässt sich bis heute nicht verifizieren.

In der kritischen Edition der griechischen PsSal von Ryle/James<sup>101</sup> findet sich ein Anhang, »The Odes of the Pistis Sophia«, in dem zum ersten Mal mit kritischen Anmerkungen eine griechische Rückübersetzung der koptischen Zitate der OdSal präsentiert wird unter Berücksichtigung der bedeutenderen Unterschiede zwischen den lateinischen Übersetzungen von Woide und Schwartz.

Durch die Berücksichtigung weiterer Handschriften ist die Edition der PsSal von O. von Gebhardt<sup>102</sup> die bis heute grundlegende wissenschaftliche Ausgabe, auf der auch die Ausgabe von Viteau/Martin<sup>103</sup> basiert.<sup>104</sup> Für die OdSal ist sie nur indirekt von Bedeutung.

<sup>97</sup> J.H. Petermann (Hg.) und M.G. Schwartz (Übers.), *Pistis Sophia: Opus gnosticum Valentino adjudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi*, Berlin 1851–1853; vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 11, 14–19.

<sup>98</sup> C. Schmidt, *Pistis Sophia: Neu herausgegeben mit Einleitung nebst griechischem und koptischem Wort- und Namensregister* (Coptica 2), Kopenhagen 1925.

<sup>99</sup> Vgl. Lattke, *Oden Salomos I* (s. Anm. 7), 24–31.79.84–95.134–141.148–153.187–205.

<sup>100</sup> A. Harnack, *Über das gnostische Buch Pistis Sophia. Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin. Zwei Untersuchungen* (TU 7,2), Leipzig 1891, 1–114, bes. 31–49; vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 11–26.

<sup>101</sup> H.E. Ryle / M.R. James, *Ψαλμοὶ Σολομῶντος: Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon. The text newly revised from all the MSS.*, Cambridge 1891, 155–161; vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 27–30.

<sup>102</sup> O. von Gebhardt, *Ψαλμοὶ Σολομῶντος: Die Psalmen Salomo's zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis herausgegeben* (TU 13,2), Leipzig 1895; vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 33–39.

<sup>103</sup> J. Viteau / F. Martin, *Les Psaumes de Salomon: Introduction, texte grec et traduction, avec les principales variantes de la version Syriaque* (Documents pour l'étude de la Bible), Paris 1911. Martin war für die syrischen Varianten zuständig. Vgl. Franzmann, *Study* (s. Anm. 36), 121: »In chapter six of the monograph (pp. 160–191), the authors suggest a connection between the Odes and the Psalms of Solomon, indicating common ideas and points of resemblance (p. 178) and noting the addition of the Odes to the Psalms (pp. 190–191).«

<sup>104</sup> Vgl. S. Holm-Nielsen, *Die Psalmen Salomos* (JSRZ IV,2), Gütersloh 1977, 52–53.

## 2. Editionen und Übersetzungen der Oden Salomos seit 1909

Durch die Funde von zwei syrischen Handschriften (s.o.) entstand eine völlig neue Situation, die sofort zu einer Flut von Veröffentlichungen führte. Ein halbes Jahrhundert später, am Ende des ersten Qumran-Jahrzehnts, änderte sich die Situation noch einmal dramatisch durch die editio princeps von Papyrus Bodmer XI (s.o.). Durch diesen griechischen Papyrus, zu dem sich kürzlich auch B. Aland<sup>105</sup> geäußert hat, wurde die wissenschaftliche Debatte über die Entstehung und Ursprache der OdSal neu entfacht.<sup>106</sup> Drei Phasen sind in der noch andauernden Forschungsgeschichte seit 1909 zu unterscheiden. In der ersten Phase geht es um Editionen und Übersetzungen auf syrisch-koptischer Grundlage (1909–1959). Die zweite Phase betrifft vor allem Ode 11 (1959–1961). Und die dritte Phase umfasst Editionen und Übersetzungen auf griechisch-koptisch-syrischer Grundlage (1961 bis heute).

Sowohl die editio princeps von Harris<sup>107</sup> als auch die zweite Auflage<sup>108</sup> ist schon allein dadurch überholt, dass der von Burkitt im Jahre 1912 entdeckte Codex N noch nicht berücksichtigt werden konnte.<sup>109</sup> Die ursprüngliche Verseinteilung, die Eingang fand in viele Arbeiten vor 1920, wurde später in nicht wenigen Fällen geändert.<sup>110</sup>

Mit den Ausgaben von Harnack/Flemming<sup>111</sup> und Ungnad/Staerk<sup>112</sup> erschienen sehr bald nach der editio princeps der OdSal zwei deutsche Übersetzungen von Codex H. Weit einflussreicher als die Übersetzung des Alttestamentlers Staerk (mit textkritischen Bemerkungen des Orientalisten Ungnad)

<sup>105</sup> Vgl. Aland, Textkritik (s. Anm. 11), 305–310, bes. 309.

<sup>106</sup> Vgl. Lattke, Dating (s. Anm. 36), 46–47 = ders., Oden Salomos IV (s. Anm. 36), 115–116.

<sup>107</sup> J.R. Harris, The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac version, Cambridge 1909; vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 32–47. 109.

<sup>108</sup> J.R. Harris, The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac version. 2nd edition revised and enlarged, with a facsimile, Cambridge 1911. Das Facsimile betrifft nur einen winzigen Teil von Codex H (OdSal 24,13–14; 27; 28,1–4). Erst im ersten Band von Harris/Mingana (s. Anm. 1) findet sich das gesamte Facsimile von Codex H; vgl. auch J.H. Charlesworth, Papyri and Leather Manuscripts of the Odes of Solomon (Dickerson series of facsimiles of manuscripts important for Christian origins 1), Durham, NC 1981, 27–89.

<sup>109</sup> Burkitt, New MS (s. Anm. 22); vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 135.

<sup>110</sup> Vgl. die Tabelle zum Vergleich zwischen Harris einerseits und Harris/Mingana andererseits bei Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 44–45.

<sup>111</sup> A. Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert [The Odes ... of Solomon, now first published from the Syriac version by J. Rendel Harris, 1909]. Aus dem Syrischen übers. von J. Flemming (TU 35,4), Leipzig 1910; vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 49–56.

<sup>112</sup> A. Ungnad / W. Staerk, Die Oden Salomos (KIT 64), Bonn 1910. Staerk hat sich an anderer Stelle ausführlicher geäußert, vgl. W. Staerk, Kritische Bemerkungen zu den Oden Salomos, ZWTh N.S. 17 (1910) 289–306; zu beiden vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 75–77.

sollte diejenige des Bibliotheksdirektors Flemming sein, die Harnack seiner eiligen Arbeit zugrundelegte. Die Interpolationshypothese von Harnack hat sich nicht durchgesetzt. Ein Jahrzehnt später zweifelte er selbst nicht mehr an der literarischen Einheit der OdSal, wohl aber an der allzu frühen Datierung.<sup>113</sup>

Während die von Wellhausen<sup>114</sup> angeregte griechische Rückübersetzung des leicht emendierten syrischen Textes von Codex H durch Frankenberg<sup>115</sup> bis heute nützlich sein kann, trägt sein Kommentar zum Verständnis der OdSal wenig bei. Die hebräische Rückübersetzung durch den Semitisten Grimme<sup>116</sup> ist mehr konstruierend als kritisch und muss im ganzen als abenteuerlich bezeichnet werden. Er selbst bezeichnet nicht nur Frankenberg und Diettrich, sondern auch Labourt und Batiffol als »typische Vertreter ... extremster Auslegung«.<sup>117</sup>

Schon 1910 hatte Diettrich<sup>118</sup> sich vorläufig zu den OdSal geäußert. Diese Ausführungen sind integriert in seine immer noch beachtenswerte, mit Einleitungen versehene und reichlich kommentierte Übersetzung.<sup>119</sup> In meinem Kommentar bilden die Erklärungen von Diettrich jedoch im großen und ganzen eine Art Gegenposition.

In dem aus Vorarbeiten zusammengesetzten Gemeinschaftswerk von Labourt/Batiffol<sup>120</sup> stammt die französische Übersetzung der OdSal im ersten Teil von Labourt, die äußerst wichtige und einflussreiche Einleitung im zweiten Teil vom Dogmengeschichtler Batiffol. Um einen Kommentar, wie die Überschrift des zweiten Teils verspricht (»Introduction et commentaire«), handelt es sich zwar nicht, doch finden sich dort auch etliche wichtige Beobachtungen zum Text selbst. Die Datierung auf den Zeitraum 100–120 n. Chr. ist ebenso ernst zu nehmen wie die Bestimmung des Entstehungsgebiets (Syrien im weiteren Sinn, nicht nur Antiochien).

<sup>113</sup> Vgl. Harnack, Rez. (s. Anm. 57), 7; Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 181.

<sup>114</sup> Vgl. J. Wellhausen, Rez. von Harris und Harnack, GGA 172 (1910) 629–642, und dazu Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 78–79.

<sup>115</sup> W. Frankenberg, Das Verständnis der Oden Salomos (BZAW 21), Gießen 1911; vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 92–93.

<sup>116</sup> H. Grimme, Die Oden Salomos syrisch–hebräisch–deutsch: Ein kritischer Versuch, Heidelberg 1911; vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 98–107.

<sup>117</sup> Vgl. H. Grimme, Zu den Oden Salomos, TRv 10 (1911) 601–605, hier 601.

<sup>118</sup> G. Diettrich, Eine jüdisch–christliche Liedersammlung (aus dem apostolischen Zeitalter), Refor. 9 (1910) 306–310.370–376.513–518.533–536; vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 59.

<sup>119</sup> G. Diettrich, Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung (NSGTK 9), Berlin 1911 (Nachdr. Aalen 1973); vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 91.

<sup>120</sup> J. Labourt / P. Batiffol, Les Odes de Salomon: Une œuvre chrétienne des environs de l'an 100–120, Paris 1911; vgl. Franzmann, Study (s. Anm. 36), 65.86.112–113.

Auf protestantischer Seite fertigte Bruston<sup>121</sup> eine zweite französische Übersetzung an. Auch wenn Bruston seine Übersetzung verschiedentlich emendierte,<sup>122</sup> ist sie nur schwer benutzbar, weil jegliche Verszählung fehlt. Sie wurde darum auch kaum zitiert.

Um eine Edition handelt es sich bei der englischen, auf der editio princeps von Harris und den Varianten von Codex N basierenden Übersetzung von Bernard<sup>123</sup> nicht. Auch wenn die Hauptthese von Bernard, die OdSal seien »Hymns of the newly baptized«, sowie seine Spätdatierung (2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr.) und sein Plädoyer für syrische oder aramäische Ursprache nicht überzeugend sind, kann jeder Kommentar von den gelehrten Anmerkungen zur Übersetzung weiterhin profitieren.

Auf beiden syrischen Handschriften basiert Tondellis<sup>124</sup> erste italienische Übersetzung. Zwei Jahrzehnte später fasste Tondelli seinen eigenständigen Beitrag zusammen und datierte die OdSal auf ca. 120 n. Chr.<sup>125</sup> Im italienischen Sprachbereich wird man heute eher die später vorzustellende Übersetzung von Mario Erbetta bevorzugen.

Von der damals abschließenden und für viele Jahrzehnte gültigen Ausgabe von Harris/Mingana<sup>126</sup>, die erstaunlich selten rezensiert wurde, sind Einleitung<sup>127</sup> und Notes<sup>128</sup> weiterhin grundlegend. Die Edition der damals vorhandenen Texte<sup>129</sup> und damit eigentlich auch die Übersetzung<sup>130</sup> sind

<sup>121</sup> Ch. Bruston, *Les plus anciens cantiques chrétiens: Traduits sur la seconde édition du texte syriaque avec une introduction et des notes*, Genève/Paris 1912, 40–83. Bruston kannte schon die Übersetzung von Labourt (S. 7). Vgl. Franzmann, *Study* (s. Anm. 36), 87.133–134. Die Information von Franzmann (a.a.O., 133) zu diesem Büchlein ist nicht ganz richtig, weil sie die Übersetzung von Bruston nicht erwähnt.

<sup>122</sup> Vgl. Ch. Bruston, *Rectifications à la traduction des plus anciens cantiques chrétiens I–II*, RThQR 21 (1912) 440–442. 536–537; ders., *Rectifications à la traduction des plus anciens cantiques chrétiens III–XII*, RThQR 22 (1913) 54–64.367–375; vgl. Franzmann, *Study* (s. Anm. 36), 147–148.

<sup>123</sup> J.H. Bernard, *The Odes of Solomon* (TaS 8,3), Cambridge 1912 (Nachdr. Nendeln, Liechtenstein 1967); vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 130–133.

<sup>124</sup> L. Tondelli, *Le Odi di Salomone: Cantici cristiani degli inizi del II secolo. Versione dal siriano, introduzione e note* (Prefazione del Angelo Mercati), Roma 1914, 137–268; vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 161.

<sup>125</sup> Vgl. L. Tondelli, *I Salmi e le Odi di Salomone*, EncIt 30 (1936) 550–551; vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 370.

<sup>126</sup> Harris/Mingana (s. Anm. 1); vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 173–178.

<sup>127</sup> Harris/Mingana (s. Anm. 1), II, 1–205.

<sup>128</sup> Ebd., 207–409.

<sup>129</sup> Harris/Mingana (s. Anm. 1), I. Dieser Band enthält neben dem Facsimile von Codex H die kritische Edition der koptischen und syrischen OdSal sowie die Edition der syrischen PsSal. Gegenüber dem Titelblatt steht außerdem das Facsimile der ersten Seite von Codex N (OdSal 17,7–21,7).

<sup>130</sup> Vgl. Harris/Mingana (s. Anm. 1), II, 215–405.

aber heute durch die Werke von Charlesworth, Franzmann und Lattke überholt.<sup>131</sup>

Besonders im deutschen Sprachbereich übte die mit kurzen Einleitungen versehene Übersetzung von Greßmann<sup>132</sup> einen nicht geringen Einfluss aus. Bemerkenswert ist, dass die OdSal nun mit Recht unter die neutestamentlichen Apokryphen gestellt wurden. Noch einflussreicher, sogar über den deutschen Sprachbereich hinaus, wurde die auf Harris/Mingana beruhende Edition von Bauer<sup>133</sup>. Wäre Papyrus Bodmer XI nicht zum Vorschein gekommen, hätte nicht nur Bauers deutsche Übersetzung, sondern auch seine mit textkritischen Anmerkungen versehene Edition des Textes weiterhin Gültigkeit (s.u. zu Bauers revidierter Übersetzung von 1964). Damit kommen wir zu den Editionen und Übersetzungen auf griechischer Grundlage (Ode 11).<sup>134</sup>

Zwei Beiträge verdienen hier besondere Hervorhebung, weil mit der editio princeps von Papyrus Bodmer XI eine neue Phase in der spannenden Geschichte der Erforschung der OdSal begann und gleich zu Beginn dieser Phase ein neuer Versuch einer hebräischen Rückübersetzung gemacht wurde.

Ohne die mustergültige editio princeps des hier relevanten Teils von Papyrus Bodmer X–XII durch Testuz<sup>135</sup> wäre meine ausführliche und textkritische Beschreibung von Papyrus Bodmer XI<sup>136</sup> schwieriger gewesen. Papyrologen werden sich weiterhin vor allem deshalb auf diese Ausgabe stützen, weil sie auch die apokryphe Korrespondenz zwischen den Korinthern und Paulus (3Kor) und das Fragment eines christlichen Hymnus enthält.<sup>137</sup>

Mit einem kritischen Post-Scriptum zur hebräischen Rückübersetzung von Grimme (s.o.) geht Carmignac<sup>138</sup> auf die Suche nach dem hebräischen

<sup>131</sup> Vgl. Lattke, Dating (s. Anm. 36), 48 = ders., Oden Salomos IV (s. Anm. 36), 117–118; ders., Oden FC (s. Anm. 43), 13. An die Stelle des dort genannten Kommentars trat Lattke, Oden Salomos IV.

<sup>132</sup> H. Greßmann, Die Oden Salomos, NTApO 21924, 437–472; vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 191.

<sup>133</sup> W. Bauer, Die Oden Salomos (KIT 64), Berlin 1933; vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 208.

<sup>134</sup> Das volle Facsimile der griechischen Ode 11 wurde erst später veröffentlicht, vgl. M. Lattke, Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangelā, Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI (OBO 25/1a), Freiburg Schw. / Göttingen 1980, 59–64; Charlesworth, Manuscripts (s. Anm. 108), 7–12.

<sup>135</sup> M. Testuz, Papyrus Bodmer X–XII, Cologny-Genève 1959, 46. 49–69; vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 250.

<sup>136</sup> Vgl. Lattke, Oden Salomos I (s. Anm. 7), 1–23.

<sup>137</sup> Zu ergänzen bei Lattke, Hymnus (s. Anm. 73), 261–267; vgl. auch Aland, Textkritik (s. Anm. 11), 309–310, Anm. 28.

<sup>138</sup> Carmignac, Affinités (s. Anm. 65), 76–79; vgl. Franzmann, Study (s. Anm. 36), 255–256.



Substrat der OdSal und präsentiert eine reichlich kommentierte hebräische Rückübersetzung von Ode 11. Für die Auseinandersetzung mit der unhaltbaren Hypothese von Carmignac verweise ich auf meinen Kommentar zu Ode 11.

Wir kommen in der dritten Phase nun zu Editionen und Übersetzungen auf griechisch–koptisch–syrischer Grundlage. Um möglichst vielen Lesern mindestens den Zugang zum Text selbst zu erleichtern, wird hingewiesen auf deutsche, englische, französische, italienische, japanische, (neu)griechische und spanische Übersetzungen, die alle in verschiedenem Umfang Einleitungen und kommentierende Anmerkungen enthalten.<sup>139</sup>

Ich beginne mit Walter Bauer, dessen nun überholte Ausgabe von 1933 schon besprochen wurde. An die Stelle der deutschen Übersetzung von Greßmann trat in der 3. und 4. Auflage der Neutestamentlichen Apokryphen diejenige von Bauer<sup>140</sup>. Diese genaue Übersetzung sollte ein Vierteljahrhundert lang äußerst einflussreich sein und wurde auch noch von Berger/Nord mit Recht bei ihrer deutschen Übersetzung der OdSal benutzt.<sup>141</sup>

Weit über die englischsprachige Welt hinaus wirkte und wirkt immer noch die Übersetzung von Charlesworth.<sup>142</sup> Selbst Berger/Nord benutzten seine Edition des syrischen Textes als »Textgrundlage«.<sup>143</sup> Noch weitere Verbreitung fand eine spätere englische Übersetzung von Charlesworth.<sup>144</sup> Etwa gleichzeitig mit Emerton (s. u.) wurden nun die OdSal mehr dem Alten als dem Neuen Testament zugeordnet. Diese Zuordnung kann nur insofern aufrecht erhalten werden, als das AT in hebräischem und vor allem griechischem

<sup>139</sup> Die holländische Übersetzung von A.J. Wensinck, *De Oden van Salomo: Een oudchristelijk psalmboek*, ThSt(U) 29 (1911) 1–60, bes. 3–51, ist heute natürlich überholt; vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 121–122. Viel zu frei war sowieso die zweite holländische Übersetzung, die wahrscheinlich i.J. 1942 erschien, vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 221, zu H.J.E. Westerman Holstijn, *Oden van Salomo: Zangen van rust in den Heere. Een bundel lyriek uit de tweede eeuw uit het Grieksch vertaald en metrisch bewerkt*, Zutphen o.J.

<sup>140</sup> Bauer, *OdSal* (s. Anm. 54), 578–625; vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 269. Während in der englischen Übersetzung der 3. Auflage der Ausschluss von Bauers Übersetzung wenigstens begründet wird, fehlt in der 5. Auflage der Neutestamentlichen Apokryphen in deutscher Übersetzung (hg. v. W. Schneemelcher; Tübingen 1987–1989) jeglicher Hinweis auf den Verzicht einer Neubearbeitung. Der »Anhang: Dichtungen« wurde ersatzlos gestrichen.

<sup>141</sup> K. Berger / Ch. Nord, *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt am Main/Leipzig 1999, 933–971. Die OdSal werden in dieser Sammlung mit Recht als christliche Texte des frühen 2. Jh. n. Chr. eingestuft.

<sup>142</sup> Charlesworth, *Odes* (s. Anm. 72); vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 305–306, 326–327.

<sup>143</sup> Vgl. Berger/Nord (s. Anm. 141), 934.

<sup>144</sup> J.H. Charlesworth, *Odes of Solomon (Late First to Early-Second Century A.D.): A new translation and introduction*, in: OTP 2 (1985) 725–771.

Sprachgewand (LXX) ja auch von Christen benutzt wurde und manche der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen christlichen Ursprungs sind oder zumindest ihre eigentliche Heimat innerhalb der christlichen Tradition haben.

Während die neugriechische Übersetzung von Tsakonas<sup>145</sup> etwas ansprechender sein soll für die modernen Leser, bemüht sich die Dissertation von Fanourgakis<sup>146</sup> mehr um eine Rekonstruktion des griechischen Urtextes. Im Unterschied zu Frankenberg (s.o.), von dessen Rückübersetzung diese mit griechischem Sprachgefühl erstellte Rekonstruktion nicht unerheblich abweicht, konnte sich Fanourgakis auch an der zweisprachigen Ode 11 orientieren.

Durch die neue italienische Übersetzung der OdSal von Erbetta<sup>147</sup> im Appendix des ersten Teils von Bd. I/1–2 (Vangeli [»Gospels«]) erscheint diejenige von Tondelli aus dem Jahre 1914 als überholt. Die Übersetzung basiert zwar indirekt auf Harris/Mingana, direkt aber auf der kleinen Ausgabe von Bauer (1933) und dessen neuerer deutscher Übersetzung von 1964. Bemerkenswert gegenüber Emerton (s.u.) und Charlesworth (s.o.) ist, dass die christlichen wenn auch nicht ganz orthodoxen OdSal zu den neutestamentlichen Apokryphen gestellt werden.

Durch spätere deutsche Übersetzungen<sup>148</sup> ist meine vorläufige Übersetzung<sup>149</sup> nun überholt. Nicht überholt, aber verschiedentlich zu korrigieren ist die gleichzeitig erschienene Konkordanz, in der sich das zum ersten Male vollständig veröffentlichte Facsimile von Kodex N findet.<sup>150</sup>

<sup>145</sup> B.Γ. Τσακωνας, Αἱ Ὁδαὶ Σολομῶντος (Εἰσαγωγή – Κείμενον – Ἑρμηνεία), Athen 1974. Nachdr. aus: Θεολογία [= Theol(A)] 44 (1973) 389–416.583–605; 45 (1974) 129–149.309–346.511–558.608–646. Engl. Zusammenfassungen in: Θεολογία [= Theol(A)] 44 (1973) 827; 45 (1974) 882; vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 314.

<sup>146</sup> B.Δ. Φανουργακης, Αἱ Ὁδαὶ Σολομῶντος: Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς ὑμνογραφίας τῆς ἀρχαῖκῆς ἐκκλησίας (ABla 29), Thessaloniki 1979, 139–175 (engl. Zusammenfassung: 177–178); vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 337–338. Die englische Transkription des Verfassernamens (Fanourgakis) findet sich im Buch selbst (S. 4).

<sup>147</sup> M. Erbetta, Le Odi di Salomone (II SEC.), in: ders., Gli Apocrifi del Nuovo Testamento I/1, Torino 1975, 608–658; vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 317–318.

<sup>148</sup> Vgl. Lattke, Oden FC (s. Anm. 43), 92–216, vor allem ders., Kommentar (s. Anm. 94).

<sup>149</sup> Lattke, Oden Salomos I (s. Anm. 7), 79–185; vgl. Lattke, Oden Salomos III (s. Anm. 2), 338–339.

<sup>150</sup> M. Lattke, Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N (OBO 25/2), Freiburg Schw. / Göttingen 1979, 195–201; vgl. auch Charlesworth, Manuscripts (s. Anm. 108), 21–26.

Auf die erste schwedische Übersetzung der OdSal von Beskow/Hidal<sup>151</sup> folgte bald die erste spanische Übersetzung von Peral/Alegre<sup>152</sup>. Einleitung und Anmerkungen zu den wegen ihrer judenchristlichen Elemente als alttestamentliche Apokryphen behandelten OdSal hat der Neutestamentler Alegre verfasst, der sich einige Jahre zuvor in einer leider nicht veröffentlichten Dissertation mit der gnostisierenden Soteriologie der OdSal beschäftigt hatte.<sup>153</sup>

Die erste und ebenfalls einzige japanische Übersetzung von Onuki<sup>154</sup> basiert auf den Editionen von Harris/Mingana, Charlesworth (1973) und Lattke (1979) sowie mehreren deutschen und französischen Übersetzungen.<sup>155</sup> In der vorliegenden Form werden die OdSal als neutestamentliches Apokryphon eingestuft, dem vielleicht ein alttestamentliches zugrunde lag. In gewisser Weise hat Onuki damit die Überarbeitungshypothese von Harnack aufgenommen und modifiziert.

Der Herausgeber von »The Apocryphal Old Testament« war sich mit einem Blick auf R. H. Charles's APOT und M. R. James's »The Apocryphal New Testament«<sup>156</sup> durchaus der Problematik bewusst, die OdSal in der Bearbeitung von Emerton<sup>157</sup> in seine Sammlung von Übersetzungen aufzunehmen.<sup>158</sup> Neben den englischen Übersetzungen von Harris/Mingana, Charles-

<sup>151</sup> P. Beskow / S. Hidal, *Salomos oden: Den äldsta kristna sångboken översatt och kommenterad*, Stockholm 1980, 9–56. Die Vertonung von Ode 27 stammt vom Neutestamentler René Kieffer (S. 41); vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 341.

<sup>152</sup> A. Peral / X. Alegre, *Odas de Salomon*, in: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, hg. v. A. Díez Macho, con la colaboración de M. Angeles Navarro, A. de la Fuente, A. Piñero, 3 Bde., Madrid 1982, III, 59–100. Die Übersetzung von Ode 1 stammt von Antonio Piñero (S. 71); vgl. Lattke, *Oden Salomos IV* (s. Anm. 36), 177. 237.

<sup>153</sup> Vgl. X. Alegre, *El concepto de salvación en las Odas de Salomon: Contribución al estudio de una soteriología gnostizante y sus posibles relaciones con el cuarto evangelio*, Diss. Münster 1977; vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 326.

<sup>154</sup> T. Onuki, *Solomon no shoka* [Die Oden Solomos], in: *Seishyo Gaiten Giten* [Biblische Apokryphen und Pseudepigraphen], hg. v. Sasagu Arai, Hoi [Ergänzungsband] 2, Tokyo 1982, 277–390 (Erläuterung und Übersetzung), 497–557 (Anmerkungen); vgl. Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 357.

<sup>155</sup> Vgl. auch Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 366, zu T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen »Dualismus«* (WMANT 56), Neukirchen-Vluyn 1984.

<sup>156</sup> Vgl. M.R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924 (korr. Nachdr. 1953; weitere Nachdrucke), wo sich die OdSal auch nicht als Anhang finden.

<sup>157</sup> J.A. Emerton, *The Odes of Solomon*, in: *The Apocryphal Old Testament*, hg. v. H.F.D. Sparks, Oxford 1984, 683–731; vgl. auch ders., *Some Problems of Text and Language in the Odes of Solomon*, JThS NS 18 (1967) 372–406; ders., *Notes on Some Passages in the Odes of Solomon*, JThS N.S. 28 (1977) 507–519; Lattke, *Oden Salomos III* (s. Anm. 2), 285.327.364.

<sup>158</sup> Vgl. »Preface« in: *The Apocryphal Old Testament*, hg. v. H.F.D. Sparks, Oxford 1984, xiv–xvii.

worth und Franzmann verdient auch diejenige von Emerton sorgfältige Beachtung.

Franzmann<sup>159</sup> konnte die Übersetzung von Emerton schon benutzen. Obwohl das eigentliche Ziel ihrer im großen und ganzen mit der Dissertation von 1990<sup>160</sup> identischen Arbeit eine zum ersten Male durchgeführte Analyse der poetischen Struktur und Form der OdSal war, enthält sie auch eine Edition und englische Übersetzung der koptischen, griechischen und syrischen Texte. Franzmanns Einteilung der einzelnen Oden in Stansen sowie ihre Untersuchungen zum Vokabular, zur Syntax und Bildersprache der OdSal waren für meinen Kommentar von größter Bedeutung.

Fast gleichzeitig und unabhängig voneinander erschienen zwei neuere französische Übersetzungen. Während die Übersetzung von Pierre<sup>161</sup> entgegen dem Untertitel des gelehrten Büchleins auf eine Wiedergabe des Textes verzichtet, enthält diejenige von Azar<sup>162</sup> auch einen vokalisierten syrischen Text.<sup>163</sup> Beide datieren die OdSal ins frühe 2. Jh. n. Chr. In der Frage der Ursprache tendiert Pierre zwar zum Syrischen, bleibt aber unentschieden.<sup>164</sup> Der irakische Dominikaner Azar, dessen Muttersprache Aramäisch ist, votiert eindeutig für das Syrische. Diesem Urteil ist nun mit allem Nachdruck zu widersprechen.

Im Zeitraum von sieben Jahren (1999–2005) erschien mein anfangs genannter Kommentar<sup>165</sup> und damit zum ersten Mal eine vollständige, histo-

<sup>159</sup> Franzmann, Odes (s. Anm. 36); vgl. Lattke, Oden Salomos IV (s. Anm. 36), 246.

<sup>160</sup> Vgl. M. Franzmann, *An Analysis of the Poetical Structure and Form of the Odes of Solomon*, Diss. Queensland University, 1990.

<sup>161</sup> M.-J. Pierre, *Les Odes de Salomon: Texte présenté et traduit avec la collaboration de Jean-Marie Martin* (Apocryphes 4), Turnhout 1994, 57–198; vgl. meine Rez.: ThLZ 121 (1996) 256–257 = Lattke, Oden Salomos IV (s. Anm. 36), 183–184. Drei Jahre später erschien ihre Übersetzung mit veränderten Anmerkungen noch einmal, vgl. M.-J. Pierre, *Odes de Salomon*, in: *Écrits apocryphes chrétiens*, hg. v. F. Bovon / P. Geoltrain (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, I 1997, 671–743. Hier stehen die Oden Salomos also mit Recht wieder unter den christlichen Apokryphen.

<sup>162</sup> E. Azar, *Les Odes de Salomon*, Paris 1996, 85–169; vgl. Lattke, Oden Salomos IV (s. Anm. 36), 250.

<sup>163</sup> Azar, Odes (s. Anm. 162), 171–250.

<sup>164</sup> Vgl. Pierre, Odes (s. Anm. 161), 48.

<sup>165</sup> Lattke, Kommentar (s. Anm. 94). Auf einige weitere gravierende Corrigenda darf ich hier aufmerksam machen. Im Literaturverzeichnis fehlen folgende Titel (zu Titeln mit \* vgl. Lattke, Oden Salomos III [s. Anm. 2]): Adam 1961\*; Charlesworth 1972\*, 1979\*, 1985\* und 1985a\*; Greßmann 1911d: ZDMG 65 (1911) 850–852; Harris 1917\*). In Teil 1 sind folgende störende Fehler zu verbessern: S. 42, Z. 36 (11,11 statt 11,2); S. 52, Z. 22 (1921 statt 1921a); S. 57, Z. 29 (11,19 statt 11,9); S. 59, Z. 26 (5,44 statt 10,44); S. 64, Z. 8 (41,11; 42,18 statt 41,11.18); S. 126, Z. 8 (18,16 statt 18,6); S. 132, Z. 33 (1911d statt 1911c); S. 139, Z. 7 (9,15 statt 9,5); S. 163, Z. 26 (17,4 statt 14,4); S. 180f. (1973a statt 1973); S. 191, Z. 32 (1b–c statt 2b–c); S. 232, Z. 21 (1995 statt 1975). In Teil 2: S. 20, Z. 24 (7,17

risch-kritische und theologische Kommentierung der OdSal. Für den dritten Teil (OdSal 29–42) steuerte der Heidelberger Semitist Klaus Beyer die endgültige Transkription des Syrischen bei, durch welche die Mischung aus Transkription und Transliteration in den ersten beiden Teilen (OdSal 1–14; OdSal 15–28) und in manchen Vorarbeiten<sup>166</sup> meines langjährigen und großzügig unterstützten Forschungsprojekts überholt ist. Wie jede Übersetzung antiker Texte ist auch meine endgültige deutsche Übersetzung nur eine Brücke zum Verständnis der Texte selbst. Weil die OdSal nicht in derselben Weise wie Bibeltexte zugänglich sind, war es wichtig, die kritische Edition der handschriftlichen Überreste der OdSal in das Kommentarwerk aufzunehmen. Über die Konkordanz<sup>167</sup> wird nicht nur die deutsche Übersetzung erschlossen, sondern auch der Zugang zu den koptischen, griechischen, lateinischen und syrischen Texten ermöglicht.

Abschließend sei auf zwei vor kurzem begonnene Serien hingewiesen, in denen die Bearbeitung der OdSal angekündigt wird. In beiden Serien sollen auch die sogenannten Einleitungsfragen behandelt werden. 2003 erschien der erste Band der »Commentaries on Early Jewish Literature« (CEJL). In dieser auf fast 60 Bände ausgelegten Serie wird es nach der Verlagsankündigung nicht nur je einen Kommentar zu Sap, den PsSal und dem TestSal geben, sondern auch einen zu den OdSal. Während der Autorennamen m.W. hier noch nicht angekündigt ist, erscheint als Bearbeiter der OdSal in der 2005 eröffneten Serie »Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Neue Folge« (JSHRZ.NF) J.H. Charlesworth. Da Sap und PsSal schon in der ursprünglichen Serie JSHRZ untergebracht wurden (III/4 [1980] bzw. IV/2 [1977]), bleiben OdSal und TestSal übrig und werden in Bd. II der in 20 Lieferungen erscheinenden Fortsetzungsreihe unter »Weisheitliche, magische und legendarische Erzählungen« (sic) gestellt. Man darf darauf gespannt sein, wie es den die Forschungsgeschichte fortsetzenden Autoren gelingen wird, die OdSal als jüdische Literatur auszulegen und einzuordnen unter »antike jüdische Schriften, die für das Verständnis der kulturellen Wirklichkeit in der Epoche des antiken Judentums und des frühen Christentums von Bedeutung sind« (so die Ankündigung des Verlags).

---

statt 7,12); S. 38, Z. 11 (360 statt 260); S. 51, Z. 29 (1960a statt 1960); S. 71, Anm. 1 (II Kor statt I Kor, II Petr statt I Petr); S. 99, Anm. 3, Z. 2 (1995 statt 1975); S. 107, Z. 10 (41,12 statt 42,12); S. 120, Z. 28 (1964 statt 1965); S. 204, Anm. 5, Z. 6 (1910a statt 1910). Für die Entdeckung dieser und weiterer Corrigenda danke ich Marianne Ehrhardt, die seit einigen Jahren dabei ist, das deutsche Manuskript meines Kommentars ins Englische zu übersetzen.

<sup>166</sup> Vgl. Lattke, Oden Salomos I–IV (s. Anm. 2.7.36.134.150). Der vierte Band dieses Projekts sollte nach der ursprünglichen Planung den Kommentar enthalten, wurde aber dann für die Veröffentlichung von weiteren Vorarbeiten benutzt. Für den eigentlichen Kommentar erschien M. Küchlers Serie NTOA außerdem passender als O. Keels Serie OBO. Den beiden Schweizer Herausgebern Othmar Keel und Max Küchler bin ich sehr zu Dank verpflichtet.

<sup>167</sup> Vgl. Lattke, Kommentar (s. Anm. 94), Teil 3, 343–375. Meine ähnlich aufgebaute Konkordanz in FC 19 (s. Anm. 43), 255–283, ist nun in mancher Hinsicht verbesserungsbedürftig.